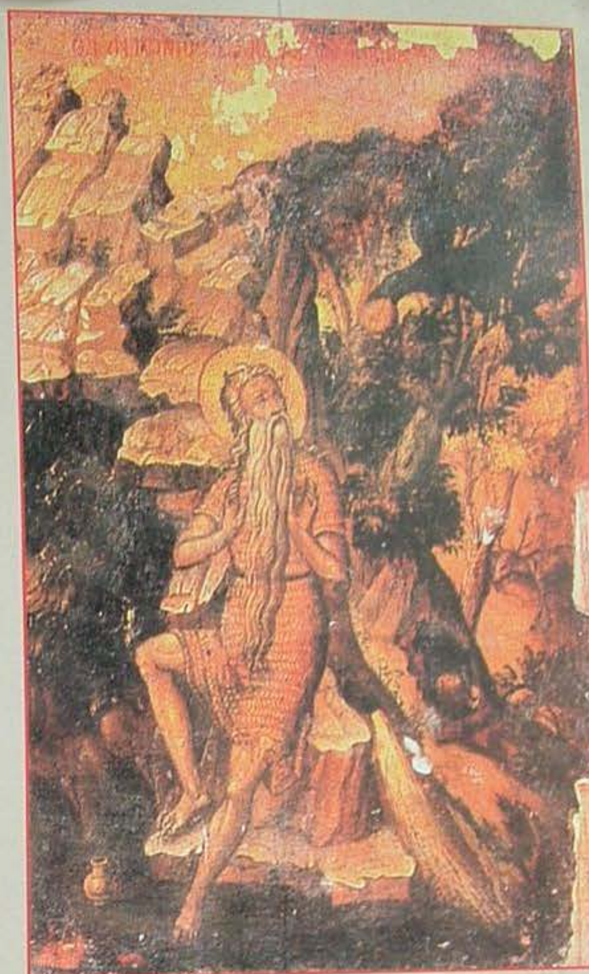
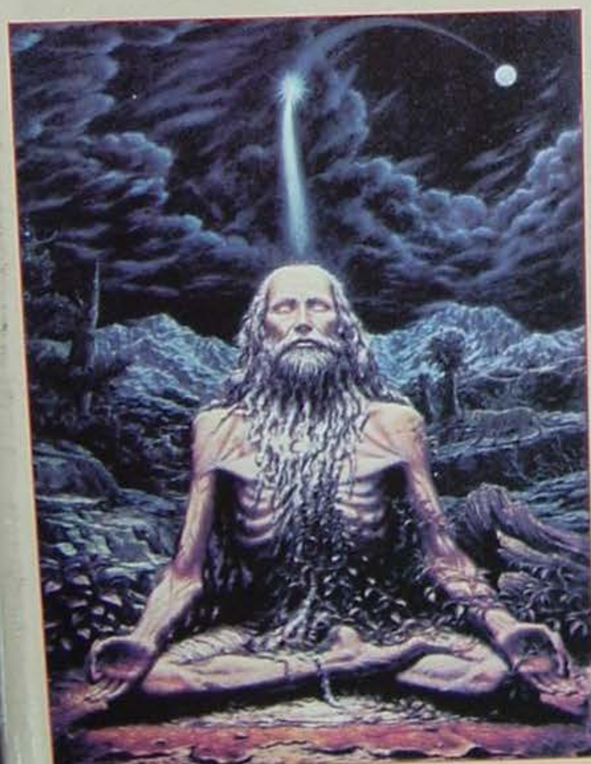
Vasile Pop



YOGA ȘI ISIHASMUL



Editura Lidia



ISBN 973-85324-1-8

Motto:

Mărire Ție, Dumnezeul nostru,
Care ai binevoit așa, mărire Ție !
Căci „Cine este mare ca Dumnezeu ?",
„cu noi este Dumnezeu".

CUVÂNT ÎNAINTE

Libertatea religioasă neîngrădită, dobândită din 1990, a dat posibilitatea apariției, și în țara noastră, a unor mișcări cvasi-religioase de tip oriental, a căror influență, mai ales în rândul tinerilor, este departe de a fi benefică. Pretențiile aberante ale unor mișcări de acest gen, de a experimenta cunoașterea sinelui prin tehnici de factură orientală, nu aduc doar ispite în sufletele tinerilor, ci, mai ales, rătăciri care, în multe cazuri, se dovedesc a fi nocive. Tineri care își abandonează studiile și își ignoră familia în speranța dobândirii unor puteri și cunoștințe supra-normale sau extraordinare sau care se îmbolnăvesc psihic și fizic în căutarea unor himere paranormale, sub îndrumarea unor autointitulați "guru" sau specialiști ai tainelor umane și ale universului, sunt cazuri care se întâlnesc aproape peste tot și care sunt chiar mediatizate.

Prezenta lucrare de doctorat în Teologie reprezintă o încecare de abordare comparativă a tehnicilor yoga de factură orientală, foarte atractive și fascinante, și a isihasmului, specific Ortodoxiei. Ambele au o mare importanță pentru experiența religioasă.

Luate în ansamblul lor, atât yoga cât și isihasmul, dincolo de sistemele doctrinare care le fundamentează, sunt dimensiuni practice ale experienței religioase, descifrate prin strădania neostoită a multe generații de trăitori dornici de a se avânta în tărâmul insondabil al cunoașterii și vieții absolute. În aceste practici este angajat efortul uman în suprema lui încordare și aspirație spre cunoaștere ultimă și desăvârșire noetică și ontologică. Cărări înguste, yoga și isihasmul, deschid, pentru eroii duhului, perspective și realități indelebile, tainice pregustări ale plenitudinii vieții sau oaze dătătoare de certitudini.

Literatura care compară cele două metode de cunoaștere este destul de bogată. În mare parte aceasta se rezumă doar la afirmarea asemănării metodei isihaste cu unele tehnici yoga, trecându-se cu deosebită ușurință peste fondul doctrinar, care este mai mult decât neasemănător. Este suficient să reiterăm că scopul suprem al practicilor yoga este stăpânirea sinelui și izolarea absolută a acestuia, în timp ce isihasmul este proiectarea prin trăire a persoanei umane spre împlinirea chipului dumnezeesc din om întru asemănarea cu Dumnezeu. Este un proces de afirmare a persoanei umane în comuniunea supremă de cunoaștere și iubire dumnezeească interpersonală și nu de izolare. Ceea ce nu se înțelege este faptul că vorbim de planuri doctrinare, și, mai ales, ontologice, total diferite. În

yoga întâlnim o structură ontologică dualistă, monistă și panenhenică, în timp ce isihasmul concretizează ontologia creștină: spirit și materie, Dumnezeu și creație sau în creație prin energiile dumnezeești necreate, și creația în Dumnezeu în determinări arhetipale, dar și eshatologice. Dacă, în yoga, desăvârșirea este văzută ca revenire la indeterminarea ontologică care a precedat conturarea sinelui, ca o consecință a ignoranței și setei de existență, în isihasm nu e vorba de o simplă revenire la ceea ce a fost înainte de creație sau în creație înainte de cădere, ci de o recuperare a stării de puritate paradisiacă și dobândirea factuală a stării de desăvârșire ca asemănare cu Dumnezeu, concepută *ab initio* ca potență. În yoga este vorba de o ontologie regresivă și statică, pe când în isihasm se dezvăluie un dinamism ontologic veșnic.

Preotul lector Vasile Pop a izbutit să întocmească, în pofida unei accentuate penurii de bibliografie de specialitate, o teză de doctorat al cărei nivel științific și academic se menține la cote ridicate. Se descifrează, în modul de abordare, o tratare sistematică, o maturitate de gândire, o bună stăpânire a domeniilor de cercetare, necesare cercetării științifice academice și obiective.

Lucrarea este un început în domeniul teologiei ortodoxe, privind modul de abordare al celor două experiențe religioase atât de compexe, și poate fi oricând îmbogățită cu noi informații sau abordat modul de tratare din planuri diferite.

Prof.univ.dr.doc. ***Remus Rus***

PREFAȚĂ

Când m-am hotărât să înfrunt îndrăznețul subiect, și chiar să scriu despre el, ***Yoga și Isihasmul***, nu puține au fost dificultățile prin care am trecut și care trebuiau depășite. Prima și cea mai importantă dintre ele a fost alegerea metodei. Din mulțimea de pagini citite (de multe ori fără folos imediat) și din mulțimea de publicații cunoscute treptat (la multe nu am avut acces pentru că nu se găsesc în bibliotecile românești), am ales pe cele semnificative și am făcut o triere severă în așa fel încât să dau coeziune tratării. Datorită dificultăților, nu de puține ori, eram tentat să renunț, dar fascinația cercetării științifice obiective și dorința de cunoaștere mă readuceau, cu optimism și ambiție, pe calea aleasă.

După cinci ani de studiu, în care am întocmit și un curs sistematic de Istoria și Filosofia Religiilor, pentru studenți, și unul de Istoria Filosofiei, am ajuns să depășesc multe neajunsuri și să înțeleg sublimitatea subiectului. Însă mereu eram nemulțumit de materialul didactic avut la dispoziție privind gândirea indiană hindusă și buddhistă și sunt și acum. Mi-am dat seama perfect că, pentru studiul religiilor orientale, este absolut nevoie de o bibliotecă orientală sau apuseană, șansă pe care n-am avut-o în timpul programului de doctorat. În schimb, pentru pătrunderea învățăturii isihaste, nimic nu este mai bun în lumea apuseană decât în lumea ortodoxă.

Situația gândirii indiene este destul de ambiguă la noi în țară, dar prezintă suficiente neajunsuri și în lumea apuseană. Există puține publicații, traducerile din limbile engleză, franceză, germană și italiană nu acoperă nevoile de studiu și nu sunt făcute după un plan de lucru, iar, dintre români, nu s-au ridicat la nivelul scontat, după 1990, filosofi sau teologi care să se preocupe atent și obiectiv. Mai mult au fost copleșiți de gândirea sectară de factură orientală venită din Apus. Atât de mult s-a înfiripat simpatia pentru astfel de speculații, mai ales buddhiste, încât se neglijează adevăratele izvoare ale gândirii indiene care sunt bazate pe limba sanskrită. În Apus s-a ajuns la un aspect de-a dreptul straniu, acela că se caută suporturi, cu un oarecare grad de stabilitate, pentru implantarea doctrinelor orientale *yoga* și *zen*, doctrine atrăgătoare pentru încărcătura lor de *„practicism"*, care au devenit la modă și au căpătat apartenența de ceva senzațional și fascinant. Fenomenul la care suntem martori este un proces ce dorește asimilarea de lumi diferite pentru a le resistematiza în sfera vastă a culturii universale, dar și a le nivela.

Trebuie să avem în vedere că religia și filosofia nu au murit niciodată, chiar după perioade mai lungi sau mai scurte de stază istorică sau de reordonare, uneori chiar violentă, și, că, tocmai specificul fiecărei religii, aduce, în fond, interesul pentru studiul ei și observarea temelor majore ale gândirii umane din vechime până azi.

Pe de altă parte, și învățătura isihastă pare să fie la îndemâna multora, deși încărcătura ei tainică nu poate fi înțeleasă decât în liniște, în convorbirea omului cu Dumnezeu prin rugăciune. Se încearcă diferite forme mistice și apropieri cu cele orientale, căzându-se în vechiul păcat de a da importanță formei, fără a avea în vedere că e nevoie de multe alte condiții, în special sufletești, pentru a rosti rugăciunea curată. Ori, starea de tensiune și criză prin care trece societatea românească nu permite oricui acest mod de rugăciune. Trebuie să fim conștienți de acest lucru și să explicăm că autenticul se trăiește numai în autentic, dezlegați de legăturile ce ne copleșesc și fără voia noastră.

Am convingerea că trăitorii isihaşti, retraşi de lume, nu mai vor să se întâlnească cu lumea, cu efemeritatea ei. Este cert că puţini ar înţelege ceea ce înseamnă modul lor de trăire. Şi ar fi inutil să-l discute din moment ce tăcerea este unul din votul lor. Ei nu desconsideră lumea, ci-i recunosc contingenţa ei. Iar ei, căutând ceea ce e necontingent, s-au retras în liniştea creaţiei dumnezeeşti şi a căilor mistice, ce aduc împlinire spirituală nepieritoare. Lumea nu le poate oferi această împlinire.

Dezorientarea omului zilelor noastre privind autenticitatea fenomenelor religioase este legată de mulţimea grupărilor şi denominaţiunilor religioase apărute la sfârşitul secolului al XX-lea, care scot pregnant în evidenţă faptul că ele posedă adevărul, dar, în realitate, adevărul este departe de ideologia lor. Adevărul stă în ceea ce este pe deplin numită legătura omului cu Dumnezeu şi participarea efectivă în dialogul deschis cu Dumnezeu prin Mântuitorul Iisus Hristos.

În lucrarea de faţă n-am făcut o prezentare după modelele istorico-scolastice, ci o prezentare sistematico-morfologică. N-am apelat la metoda istorică decât numai acolo unde a fost nevoie. Pentru informaţii ample sau detalii am citat lucrările aferente şi consultate personal.

Am observat că există tendinţa de a se căuta puncte comune între modul de manifestare religioasă orientală şi modul de manifestare religioasă creştină. În ce priveşte yoga şi isihasmul, deşi apar unele forme aparent comune, fondul e total diferit. De aceea n-am stăruit asupra formelor, ci asupra fondului doctrinar. Adevărul este că, despre tradiţia isihastă, în sensul ei apofatic, nu se cunosc prea multe puncte esenţiale, iar yoga a fost analizată de foarte puţini teologi, remarcându-se doar câţiva în Apus.

Pentru analiza fenomenului yoga am folosit sistemul clasic, care e cel mai autentic, cu referiri, unde era cazul, la sistemele buddhiste.

Pentru analiza isihasmului am folosit izvoarele şi publicaţiile ortodoxe apărute în limba română. Nu am trecut la bibliografie articolele despre isihasm apărute în revistele bisericeşti şi cele apusene, deoarece am constatat că repetă texte originale şi aspecte ce se găsesc în publicaţiile consultate, cu excepţia unor mici comentarii. Am preferat să dau coerenţă lucrării bazându-mă pe izvoare şi potrivit modului la care se pretează o astfel de temă.

Pentru explicarea termenilor filosofico-religioşi de limbă sanskrită am redactat un indice explicativ la sfârşitul lucrării.

Sunt conştient că e o lucrare de prim-început în teologia ortodoxă românească în ce priveşte raportul dintre yoga şi isihasm. De aceea nu pot afirma că am cuprins totul în tratare. Există multe probleme pe care nu le-am putut cuprinde în lucrarea de faţă, fie din cauza spaţiului, fie din cauza lipsei de material bibliografic specific. Sper că în viitor voi avea ocazia să consult material bibliografic mai vast şi de actualitate şi să revin cu noi informaţii privind acest complex raport dintre yoga şi isihasm.

În primul rând, mulţumesc lui Dumnezeu pentru darurile revărsate şi luminarea minţii spre priceperea învăţăturilor bune şi folositoare.

Apoi, mulţumesc domnului prof.univ.dr.doc. *Remus Rus* pentru sprijinul şi informaţiile date privind redactarea acestei lucrări.

De asemenea, mulţumesc familiei pentru sprijinul moral acordat.

Cu nădejdea că am făcut un început bun stimulând şi pe alţii spre cercetare teologică şi trăire religioasă, mă închin şi preamăresc numele Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

8 noiembrie 1998

Soborul **Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavril**

INTRODUCERE

În mintea omului se află un impuls după cunoaştere ce nu simte oboseala. Acest impuls nu se poate înţelege fără certitudinea prealabilă a unei realităţi deosebite de el, care trebuie să fie cunoscută, a unei realităţi infinite. Astfel, dacă mintea creată are impulsul de a cunoaşte realitatea infinită, acest impuls este dovada că ea e făcută pentru infinit, că infinitul există înainte de ea. Realităţile finite nu pot satisface totala cunoaştere, de aceea se caută sensul pozitiv al adevăratei cunoaşteri, care stă la capătul final al tuturor.

Acest impuls neobosit după cunoaştere nu poate fi închis într-o minte separată de realitatea existentă şi nu poate fi susţinut decât de către o sursă neobosită şi inepuizabilă. Asupra minţii exercită o revărsare, impulsivă şi atractivă, cauza primă a creaţiei şi scopul ultim al cunoaşterii.

Există în mintea omului o sete după o valoare infinită, pe care o simte că există, ce vine dintr-o experienţă a activităţii umane, luată în ansamblu, şi a perceperii unor valori ce există în afară de noi. Dinamismul acestui act are o forţă pozitivă ce nu poate fi susţinut în noi decât de iradierea şi atracţia valorii infinite cu care ne aflăm pe firul unei legături fără întrerupere.

Omul are tendinţa de a se apropia şi de a-şi însuşi tot ceea ce reprezintă o valoare. Cea mai concretă dintre valori şi cea mai demnă de iubire e persoana umană, pentru că reprezintă cea mai complexă concentrare de valori. Şi obiectele au o valoare sau mai multe valori, dar n-au valoarea conştiinţei şi înţelegerii. Tinzând spre o valoare infinită, omul caută, prin dinamismul minţii şi prin aspiraţiile sale, o valoare personală supremă, care-i dă posibilitatea de a realiza o legătură tot mai strânsă cu ea. Această valoare personală supremă este Dumnezeu, pentru că e în stare să împlinească toate aspiraţiile noastre, întrunind în Sine toate cele vrednice de preţuit şi de iubit, purtate în focarul unei conştiinţe. Astfel, dinamismul minţii şi aspiraţiile omului ne indică posibilitatea şi trebuinţa de a se realiza o legătură tot mai strânsă, o unire tot mai apropiată, cu această valoare personală supremă, care este Dumnezeu.

Realitatea unei comunicări adevărate între om şi Dumnezeu are la bază descoperirea lui Dumnezeu şi posibilitatea omului de a o primi. Năzuinţa fiinţei noastre după Dumnezeu şi credinţa noastră în Dumnezeu sunt puteri care dovedesc un contact direct cu puterea dumnezeească, menite să ne apropie tot mai mult de Dumnezeu.

Însă, oricât de mult ne-am apropia de Dumnezeu, starea noastră de creatură face imposibilă transformarea noastră în substanţa divină. Apropierea noastră de Dumnezeu şi ridicarea noastră la înţelegerea Lui nu se poate realiza numai prin eforturi proprii, dacă nu ne îmbracă Dumnezeu cu putere dumnezeească, fără a lepăda fiinţa noastră creată. Raportul nostru cu Dumnezeu se dezvoltă pe linia unei legături reale fără a permite separaţia netă de Dumnezeu şi nici identificarea cu El.

Identificarea este exclusă nu numai prin faptul că Dumnezeu e Creator, iar omul creatură, ci şi prin caracterul de Persoană a lui Dumnezeu. Tocmai pentru că e Persoană, nu aduce lumea la existenţă prin emanaţie, nici prin desfăşurare involuntară din fiinţa Sa, nici prin utilizarea unei materii eterne, ci prin voie liberă, din nimic. Dumnezeu, ca Persoană, face imposibilă identificarea omului cu El şi dă posibilitatea unui progres în comuniunea omului cu El. Şi, în calitate de Persoană, Dumnezeu nu poate fi cunoscut de om dacă nu i se descoperă. În felul acesta se exclude şi putinţa ca omul, în setea lui după cunoaştere, să ajungă până la absorbirea fiinţei dumnezeeşti în sine. Căci o identificare a omului cu Dumnezeu ar echivala cu o dispariţie a omului ca fiinţă personală deosebită, ca realitate distinctă, şi ar însemna o renunţare a lui Dumnezeu la existenţa creaţiunii.

Omul a fost creat şi el ca persoană. Intenţia lui Dumnezeu a fost să existe şi el ca eu ireductibil, capabil să-şi apere, în relaţiile de comuniune, partea intimă a fiinţei sale, fără a se identifica cu nimeni.

Cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu şi unirea, în mod mistic, a omului cu Dumnezeu, nu are o altă cale decât prin Hristos şi în Biserică. Creştinismul crede că orice altă unire mistică cu Dumnezeu, care nu se realizează prin Hristos şi în Biserică, este o iluzie. Hristos este puntea întinsă de Dumnezeu spre umanitatea noastră, prin ipostasul Său care întruneşte cele două naturi: dumnezeească şi omenească. Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu Întrupat, este refluxul de lumină al Tatălui în lume prin sensurile şi ţelurile ce se sălăşluiesc în toate lucrurile, în toată creaţia, cu raţiunea ei, fără de care lumea ar fi scufundată în cel mai descurajator non-sens.

Dumnezeu ni s-a făcut, prin Iisus Hristos, râu de iubire, fiind acum într-o maximă apropiere faţă de noi şi într-o legătură ontologică, ce face ca, în tot drumul ce-l suim spre El, să nu fim singuri, ci cu El şi în El. Astfel, Hristos e permanent actual, se face contemporan cu noi, deoarece viaţa fiecăruia dintre noi îşi are unicitatea ei şi facem urcuşul până la contemplarea mistică cu Hristos, spre Hristos, prin Hristos. Şi aceasta, întrucât Hristos se află de la Botez în sanctuarul cel mai lăuntric al fiinţei noastre. Hristos, sălăşluit de la Botez în noi, conduce, cu putere, strădania noastră spre urcuşul spiritual, alinând durerile noastre şi încununând biruinţele noastre.

Dumnezeu copleşeşte fiinţa noastră cu darurile şi cu puterile Sale, dar aceste daruri şi puteri nu devin daruri şi puteri ale fiinţei noastre, ci sunt energii dumnezeeşti necreate împărtăşibile prin Sfintele Taine. Astfel, fiinţa noastră nu se preface în fiinţă dumnezeească pentru că eu-l nostru creat nu devine eu dumnezeesc. Eu-l nostru îşi păstrează conştiinţa că nu prin puterile sale se bucură de toate, ci prin Dumnezeu. De aceea misticul creştin face afirmaţia de supremă smerenie, dar şi de supremă îndrăzneală: eu sunt om, dar trăiesc cu Dumnezeu datorită bunăvoinţei Lui. Aşa se înţelege expresia sfântului Apostol Pavel *„nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine"*. Adică, eu-l meu, de om, n-a încetat să existe, căci am conştiinţa propriului eu, dar eu-l meu trăieşte viaţa în Hristos. Am rămas om, după fire, dar am devenit Hristos, după puterile prin care trăieşte acum eu-l meu. Aceasta este experienţa misticului creştin pe culmile supreme ale trăirii sale.

De aceea, creştinismul a respins orice mistică care face separaţie între om şi Dumnezeu sau care duce la identificarea omului cu Dumnezeu.

PARTEA ÎNTÂI

YOGA

A B R E V I E R I

1. Termeni

apud - de la, după
art. cit. - articolul citat
cf. - *confer* = compară cu
Ed. - Editura
ed. - ediția
f.a. - fără an (de apariție)
idem - același autor
ibidem - același autor și aceeași operă
op. cit. - *opere citato* = opera citată
p. - pagina
passim - ici-colo
pp. - paginile
sq. - *sequor* = urmează, și următoarele
v. - vezi
vol. - volumul

2. Publicații

ADLR - *Abingdon Dictionary of Living Religions*
CE - *Cambridge Encyclopaedia*
C'sE - *Chamber's Encyclopaedia*
DR - *Dictionnaire des Religions*
EA - *Enyiclopedia Americana*
EDM - *Enciclopedia Doctrinelor Mistice*
EH - *Enciclopedia Hoepli*
ER - *The Encyclopaedia of Religion*
ERE - *Encyclopaedia of Religion and Ethics*
EU - *Encyclopaedia Universalis*
GAR - *La Grande Atlas des Religions*
GE - *La Grande Enciclopédie*
GEV - *Grande Enciclopedia Vilardi*
GIE - *Grolier International Encyclopaedia*
GLE - *Grand Larousse Encicloplédique*
NEB - *The New Encyclopedia Britannica*
PDR - *The Penguin Dictionary of Religions*
SBB - *Sacred Books of the Buddhists*
SBE - *The Sacred Books of the East*
SBIP - *A Source Book of Indian Philosoph*

3. Edituri

APH - *Asia Publishing House*
CUP - *Cambridge University Press*
CoUP - *Columbia University Press*
EUF - *Encyclopaedia Universalis France*
HUP - *Hutchinson's University Press*
OUP - *Oxford University Press*
PUF - *Press Universitaires de France*
PUP - *Princeton University Press*
RPC - *Ronald Press Company*
UWP - *University of Wisconsin Press*

1. *YOGA* – DIMENSIUNE FUNDAMENTALĂ A EXPERIENȚEI RELIGIOASE ORIENTALE

Yoga este un fenomen atât de răspândit în lumea orientală și cuprinde o atât de variată și inegală istorie și atât de multe metode și tehnici transmise de la maestru la discipol, încât orice prezentare, fie ea științifică și obiectivă, nu poate acoperi totul. Ea nu poate fi judecată printr-o singură prezentare, fie aceasta chiar și prin excelenta expunere clasică a lui Patañjali.

Există și alte multe dificultăți în ce privește abordarea fenomenului *yoga*. Ele sunt inerente însuși temperamentului și pregătirii cercetătorului european. Un cercetător extrospectiv va culege, din vasta și haotica masă de informație, aspectele fixate, rigide și obiective. Un cercetător introspectiv va neglija materialul informativ și va specula valoarea intimă, intraductibilă și evanescentă a practicilor și metafizicii *yoga*. Ambele atitudini sunt necesare pentru înțelegerea oricărui fenomen religios, însă fiecare dintre ele se cere corectată și controlată pentru a obține rezultatele vrednice de efortul depus. Ori, fenomenul *yoga* este specific spiritului indian și un instrument de exprimare a multora dintre problemele lui. Dar, nu numai atât, *yoga* este și o disciplină universală în India, o terapeutică consacrată, întrucât satisface nenumărate cerințe de spiritualitate atât de organice poporului indian. De aceea ne uimește universalitatea acestui fenomen în lumea orientală și continuitatea de-a lungul mileniilor, ale cărui rădăcini se găsesc din protoistorie și ale cărui roade se văd pretutindeni unde este practicat autentic.

O altă dificultate pe care o întâmpinăm în analizarea fenomenului, actului, tehnicii sau practicii *yoga* este definirea. O definire, în sens european, nu poate scoate în evidență specificul *yoga*. Pentru a înțelege ce este *yoga* trebuie mai întâi să vedem ce nu este. Nu este ființă, nu este absolut sau relativ, nu este esență sau existență. A vorbi de *„ontologia yoga"* este un non-sens. Nu este gândire, nu se sprijină pe rațiune, nici pe judecată, nu riscă vreo eroare și nu se așteaptă să enunțe nici un adevăr. Nu se sprijină pe nici o metodă și nu acceptă nici un abuz. Nu este un proces sau o dezvoltare naturală, ci mai degrabă un mod de trăire spontan. Prin urmare, aceasta face și învață yoga. Însă *yoga* este o practică ce necesită eforturi și riscuri redutabile: solitudine, asceză cumplită, meditație, schimbări psiho-fizice ale organismului, instruire permanentă. Și toate acestea se încep numai sub supravegherea unui guru. Fără acesta eșuarea este iminentă și poate costa chiar viața.

Mai mult, *yoga* este o disciplină a minții pe care n-o poate explica în totalitate nici psihologia contemporană. Acest efort de singurătate absolută, fără existența vreunei grupări religioase, a unei discipline colective, a unei caste, a unei conviețuiri sub formă monastică este bine înțeles în lumea extrem-orientală. Din cele mai vechi timpuri este atestată această disciplină la toți practicanții yoga. Iar, în ce privește societatea, ei nu văd în ea, cu toate legile ei, nici un pericol, dar nici un ajutor. Astfel *yoga* este o *sādhanā* [1], o cale a realizării perfecte, mai precis a auto-realizării perfecte prin eforturi proprii considerabile, bazate pe un control al minții deosebit de riguros și cu tehnici foarte precise.

Yoga este simultan un act al voinței și al experienței trăite; mai precis, al efortului voinței care este trăit. Yogi-nul hindus, jain sau buddhist, nu ține cont de social sau sacerdotal. El se încadrează, potrivit scopului, prin asceză particulară, în ritmul cosmic al devenirii. Aici se vede autenticitatea actului yoga, care nu este bazată nici pe adevăr, nici pe real, ci mai degrabă pe spontan, pe practică, pe experiență. De aceea, există multe cazuri în care discipolul îl depășește pe maestrul său.

Yoga este psihofiziologică. Trecând peste dualismul materie-spirit, admite doar ființa umană purtând responsabilitate de conștiință și de organele vitale. Privită astfel, *yoga* este și o disciplină autonomă și voluntară a comportamentului uman individual. Evitând regulile monastice yogi-nul exclude compasiunea pentru sine sau pentru alții, fiindu-și propria cale în singurătatea sa. Altruismul și egoismul sunt reduse la zero. El nu așteaptă nimic de la viitor, nu face nimic pentru viitor, nu face nimic nici ziua, nici noaptea, decât să stea izolat în opacitatea densității umane și să realizeze că este unic, să mediteze asupra absolutului nedefinit. Aspirațiile lui nu sunt nici moartea, nici neantul, ci se concentrează și întărește la maximum energia vitală excluzând total concupiscența. Aceasta este misiunea acestor subtili maeștri în psihologie.

Yoga nu este susținută de nici o dogmă. Știința ei este atestată prin puterea ei. Nu este acuzată de fanatism sau prozelitism. Nu se bazează pe reguli de cult sau morală, ci totul este efort ascetic pentru a dobândi controlul asupra suferinței existenței umane. Și nimic nu suferă de rutină în *yoga* pentru că totul este sacru. Nimic nu se inventează pentru că nimic nu se bazează pe trufie sau impietate. Pe cât de arhaică, pe atât de modernă, *yoga* nu s-a bazat niciodată pe dogme sau ritualuri, ci pe o cercetare sistematică a naturii umane. A merge dincolo de natura umană sugerează posibilitatea existenței a ceva dincolo de această natură. Ori, *yoga „redescoperă"* reala natură, actualizează potențele ei ontologice. Eforturile ascetice ale lui Jina și Buddha sunt succese excepționale obținute ignorând credința, venerarea, ritul sau dogma, așa cum le exprimase vedismul sau brahmanismul prin *dharma*. Acest lucru demonstrează încă o dată autenticitatea și vechimea fenomenului *yoga*, care n-a fost contaminat de cultura ariană bazată pe rituri și *dharma*, nici de cea iraniană bazată pe contemplativ și hieratic, ci totul se bazează

1. v. Rabindranath Tagore, ***Sādhanā. The Realisation of Life***, 19th imp., Macmillan and Co. Ltd., London, 1958; idem, ***The Religion of Man***, 4th imp., George Allen and Unwin Ltd., London, 1958.

pe acțiunea legii *karman* și pe reglarea funcției respirației pentru disciplină mentală și, în final, pentru eliberarea din ciclul acestei existențe.

Din cele expuse, se vede că *yoga* are un puternic caracter *„mistic"* [2]. Dacă India este religioasă datorită brahmanilor, este mistică datorită yogi-nilor. Cele două surse, ale credinței și pietății sale, se opun, dar se și completează. Însă *yoga*, cu originalitatea ei, a asimilat încet totul, încât până și folosirea termenului a fost incredibil generalizat. Când au început speculațiile asupra sensului valoric al sacrificiului, în locuri retrase, în izolare, au apărut și primele întrebări asupra sensului existenței umane. *Yoga* a dat primele răspunsuri, căci, în locul ritualului interminabil, sugera un mod de viață ascetic și chiar atitudini subtile și de perspectivă, necanonice, altfel de cum erau obligațiile sacrificiale.

Apariția jainismului și a buddhismului a făcut ca *yoga* să primească mai multă importanță, dezvoltându-se și doctrinar. Conceptele de bază, care, după unii cercetători, își au originea în religia dravidienilor – *karman* și *saṃsāra* – au fost atent și subtil dezvoltate. Oprirea oricărei activități fizice sau mentale înceta procesul transmigrației, ducând la starea de eliberare - *mokṣa (mukti)* din acest lanț al existenței atât de dureros.

Evident că, premisele filosofice ale sistemului *Yoga*, sunt strâns legate de postulatele gândirii indiene în general, dar, la nivelul practicii, se pot descoperi structuri valabile pentru orice tip de experiență mistică, indiferent de contextul în care se situează. De aceea, trebuie subliniată deosebirea dintre sistemul *Yoga*, ca structură a unei căi spirituale, și formele pe care diversele practici *yoga* le-au luat urmând o anume metodă specifică. Aceste căi sunt prefigurate în ***Yoga-sūtra*** lui *Patañjali*, ca alternative posibile de practicare a unui principiu enunțat la un moment dat. Din acest motiv yoga, ca metodă de realizare spirituală, a putut fi adaptată în mai toate curentele religioase indiene, dobândind diverse nuanțări și aspecte specifice, dar păstrând mereu o oarecare autonomie, ca o cale practică către eliberare, pentru a înțelege în profunzime procesele cele mai tainice ale realizării de sine.

Trebuie precizat că adevărata practică *yoga* nu trebuie confundată cu posedarea puterilor fachirice [3]. Chiar Buddha își prevenea discipolii împotriva posedării și afișării unor asemenea puteri, văzând în ele o mare primejdie. Fachirismul nu are nimic comun cu *yoga* în afara realizării condiției de *siddhi* sau *iddhi*. Dar, în timp ce yogi-nul nu se lasă copleșit de aceste puteri, pe care le consideră un obstacol în calea eliberării, fachirul le exploatează profitând de ele.

De asemenea *yoga* nu constituie, așa cum s-a dorit prin unii cercetători, o tehnică datând din preistorie și aparținând unui fond șamanic imemorial [4]. Practicile

2. Trebuie definit cuvântul *„mistic"* cu *„inițiat"*. Mistica creștină se deosebește de *yoga*. Mistica te îndrumă spre cunoașterea dincolo de real. Ori, *yoga* dezvăluie potența lăuntrică și intrinsecă a individului fără a-l lega de vreun Absolut ontologic.

3. v. Edmond Demaitu, ***Fakirs et yogis des Inde***, Hachette, Paris, 1936.

4. v. cap. *Yoga și șamanismul*, în Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, trad. Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 272-277; cf. idem, ***Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului***, trad. Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1997, pp.391-424.

șamanice nu au decât analogii foarte îndepărtate cu practicile privind controlul suflului sau disciplina mentală. Șamanul intră în lumea spiritelor pe care le domină și le controlează, yogi-nul domină și controlează doar propriul corp, propria stare existențială. Stările șamanice se obțin în cu totul alt mod față de stările psihice caracteristice practicii *yoga*.

O altă precizare este necesară: *yoga* practicată de asceții hinduși și buddhiști nu trebuie confundată cu tipurile de yoga practicată în lumea occidentală, unde se pune accent pe postúri, ce denotă un aspect de antrenament sau act sportiv, cu precădere axat pe elemente de *hatha-yoga*. Mai grav este faptul că se caută un suport, prin *yoga*, pentru fenomenele sectare de factură orientală, ce urmăresc transferul sau anihilarea activității psihice a indivizilor, impunându-li-se un anumit tip de comportament prin utilizarea unor substanțe halucinogene sau prin tratament cu aparatură de control [5].

Prin urmare, *yoga* este o dimensiune specifică spiritului indian și misticii indiene. Nu se cunoaște nici o mișcare spirituală indiană care să nu fie dependentă de una din multiplele forme de yoga. Și nu greșim afirmând că o parte este constituită tocmai din istoria multiplelor forme și aspecte a ceea ce se numește practica *yoga*.

1.1. ORIGINILE YOGA

E imposibil să se spună istoric, cu precizie, când a început yoga. Însă structura intimă a concepțiilor yoga e însăși structura spiritului indian. Yoga a cunoscut fazele ei de înflorire și de maturizare invadând și influențând toate domeniile misticii și chiar ale filosofiei.

Originile practicii yoga sunt mai greu de stabilit. Cercetările arheologice din valea Indusului au permis scoaterea la iveală a unei plăcuțe de lut ars unde se află un personaj așezat în poziția de *„tăietor"*, adică într-o postúră caracteristică de yoga clasică. Având în vedere caracterul foarte probabil religios al imaginii, s-a constatat că ceva asemănător cu yoga exista deja în civilizația Mohenjo-Daro și Harappa [6], de prin aproximativ mileniul al III-lea î.Hr. Cercetători de la Institutul Scandinavic pentru Studii Asiatice din Finlanda încearcă să stabilească dacă această civilizație era într-adevăr realizarea proto-dravidienilor. Dacă se va demonstra acest lucru, atunci originea indiană a practicii yoga nu va mai putea fi pusă la îndoială.

Un alt indiciu vine în sprijinul acestei idei : *Śiva* [7] este, în mod constant, considerat yogi-nul prin excelență, stăpânul și inițiatorul oricărui adept. Fiecare *guru* își primește mandatul de la el. Ori, personajul care figurează pe acea plăcuță așezat în poziția de *„tăietor"* este, în mod foarte probabil, *Śiva*, fapt care, dacă ar

5. v. publicațiile trecute la bibliografia din partea a patra a lucrării.
6. v. Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 298-301.
7. v. Sarvepalli Radhakrishnan, ***Eastern Religions and Western Thought***, 2nd ed., OUP, London, 1955, p. 36.

fi confirmat, ar deveni o mărturie în sprijinul extraordinarei vechimi a legăturii dintre *yoga* și *șivaism*.

Aceste premise ne conduc la ideea că atunci când triburile indo-europene *arya* au pătruns în India, la începutul mileniului al II-lea î.Hr., au găsit în acele locuri o *yoga „arhaică"* deja bine închegată, de care trebuia să se țină cont când s-a constituit religia vedică.

Numeroși autori moderni au căutat originea practicii yoga în vechile practici ale *tapas*-ului, confundând, astfel, ceea ce tradiția *smrti* distinge. Yogi-nul practică *tapas*-ul, dar yoga e o disciplină specifică de utilizare a posibilităților psihosomatice, nu numai o asceză severă. Întrucât yoga e definită ca o disciplină psihosomatică atestată în medii unde se dezvoltase din plin o psihofiziologie teoretică, nu e cazul să-i căutăm originea în afara ambianței sale de apariție. De aceea a fost utilizată de toate grupurile religioase sau savante și s-a aflat de-a lungul istoriei la dispoziția gânditorilor și a tehnicienilor celor mai diferiți. S-a bucurat de o prețuire deosebită în mediile în care se căuta salvarea după moarte sau chiar în timpul vieții.

Studiindu-se cu atenție teoriile și practicile *yoga* se vede imediat raportul cu toate celelalte idei de bază ale gândirii indiene. Aceasta se deduce și prin delimitarea sensului termenului *yoga* [8]. Rădăcina *yuj* (lat. *jungĕre*) înseamnă *„a uni"*, *„a lega laolaltă"*, *„a înjuga"*, ceea ce scoate în evidență adunarea, înjugarea, unirea tuturor forțelor psiho-fizice ale omului în scopul redescoperirii esenței umane. Astfel, vocabula *„yoga"* servește în general pentru desemnarea oricărei tehnici de asceză și a oricărei metode de meditație. Evident, aceste asceze și meditații au fost valorificate diferit de către multiplele curente de gândire și mișcări mistice indiene.

Acțiunea de legare presupune, ca o condiție prealabilă, ruperea legăturilor care unesc spiritul cu lumea. Eliberarea nu poate avea loc dacă nu s-a început *„detașarea"* mai întâi de lume, dacă nu s-a început prin sustragerea din circuitul cosmic, fără de care nu se ajunge la stăpânire de sine. În așa-numita *„unire mistică"* yoga implică detașarea prealabilă de materie. Accentul se pune pe efortul omului (punere la jug), pe autodisciplina sa, ce au drept scop unificarea spiritului și abolirea automatismelor ce caracterizează conștiința profană. Profanul este *„posedat"* de propria sa viață, yogi-nul refuză să se *„lase trăit"*. Mișcării neincetate, el îi opune poziția sa statică, imobilismul. Respirației agitate, aritmice, multiforme, el îi opune controlul și speră să ajungă la reținerea totală a suflului. Fluxului haotic al vieții psihomentale, el îi răspunde prin fixarea gândirii într-un singur punct, fiind primul pas către retragerea din lumea fenomenală. Toate tehnicile îndeamnă a face exact contrariul la ceea ce natura umană te silește să faci.

8. Privind etimologia termenului *yoga*: Mircea Eliade, ***op. cit.***, p. 16; Mircea Eliade, ***Patañjali și Yoga***, trad. Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 9; Gerald James Larson, ***Yoga***, în ADLR, p. 313; Richard Garbe, ***Yoga***, în ERE, vol. 12, p. 831 b; Sergiu Al.-George, ***Limbă și gândire în cultura indiană***, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 83; Mircea Eliade, ***Psihologia meditației indiene***, trad. Constantin Popescu-Cadem, Ed. Jurnalul Literar, București, 1992, pp. 25-26; Mircea Eliade, ***Techniques du Yoga***, Ed. Gallimard, Paris, 1975, pp. 20-21.

Această opoziție totală față de viață nu este o noutate nici la indieni, nici în altă parte [9]. Recunoaștem în ea, cu ușurință, polaritatea arhaică și universală dintre sacru și profan. Sacrul a fost întotdeauna „*das ganz andere*" decât profanul [10]. În afară de Mircea Eliade, Surendranath Dasgupta și Sarvepalli Radhakrishnan, cercetătorii europeni și americani în istoria religiilor, nu au surprins acest aspect deosebit de important pe care trebuie să-l avem în vedere când abordăm fenomenul *yoga* [11].

Antropologii Sylvain Lévi și Charles Pelliot au examinat lingvistic originile yoga. Ei s-au întrebat: termenul „*śramana*" din buddhism ar fi șamanul mongoloid? Mircea Eliade a lămurit acest lucru clar [12]: locul șamanismului e Asia septentrională și precede cu mult dezvoltarea buddhismului, mai ales în Mongolia, unde pătrunde abia în secolul al XIII-lea d.Hr., iar în regiunea Amour în secolul al XV-lea d.Hr. Apoi, *yoga* buddhistă a luat forme noi din *yoga* hindusă, adaptându-se conform modului de viață și condițiilor geografice ale adepților.

Cert este faptul că *yoga* își are rădăcinile pe valea Indusului, cea mai veche vatră locuită a Indiei, atestată arheologic de prin mileniul al IV-lea î.Hr. sau începutul mileniului al III-lea î.Hr., exact când, între Tigru și Eufrat, răsărea civilizația summeriană, iar pe valea Nilului civilizația egipteană. Dacă apropiem *yoga* de *Śiva*, nu putem evita cultul falusului, care a fost întotdeauna șivait și este atestat arheologic la Mohenjo-Daro. Ori, acest cult este în legătură directă cu cultul fertilității și se presupune că posturile *yoga* serveau pentru a domina natura. Numai așa putem explica de ce *Śiva* a ajuns patronul yogi-nilor.

Dacă luăm în considerare și tipurile de *yoga* care au o structură magică, observăm că originile acestei practici se pierd în vechimea timpului, acolo unde încă istoria n-a ajuns.

1.2. IZVOARELE YOGA

Termenul *yoga* are două sensuri acceptate atât de orientaliști, cât și de tradiția indiană: în primul rând, desemnează orice formă de asceză și practică mistică, oricare ar fi școala filosofică sau religioasă căreia îi aparține, în al doilea rând, doctrina

9. Astfel de aspecte întâlnim la geto-daci. Formele de ascetism geto-dace din sec. V-IV î.Hr. sunt primele în Europa.

10. v. Rudolf Otto, ***Sacrul***, trad. Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992.

11. Pentru consultare: xxx ***Yoga***, în GEV, vol. 15, p. 960; xxx ***Yoga***, in EA, vol. 29, pp. 636-637; xxx ***Yoga***, in NEB (Micropaedia), vol. 12, p. 846; xxx ***Yoga***, în GLE, vol. 10, p. 984; xxx ***Yoga***, in C'sE, vol. 14, p. 798; xxx ***Yoga***, în CE, p. 1208; Michel Hulin, ***Yoga***, în GAR, p. 349; Marcel Mauss, ***Yoga***, in GE, vol. 31, p. 1276; Jean Varenne, ***Yoga***, in EU, vol. 23, pp. 930-935; Karl H. Potter, ***Yoga***, în GIE, vol. 21, pp. 328-329; Richard Garbe, ***Yoga***, in ERE, vol. 12, pp. 831b-833b; B.L.S. Cousins, ***Yoga***, în PDR, pp. 356-357; Michel Delahoutre, ***Yoga***, în DR, pp. 1793-1795; Jean Varenne, ***Yoga***, în EDM, vol. 3, pp. 154-169; Mircea Eliade, ***Yoga***, în ER, vol. 15, pp. 519-523.

12. v. Mircea Eliade, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1936 și ***Techniques du Yoga***, Ed. Gallimard, Paris, 1975.

spirituală și tehnica psiho-fiziologică a sistemului lui Patañjali. Noi vom ține cont de al doilea sens pentru că aici avem cele mai bogate informații cu o structură logică.

I. Textele **hinduse** scrise despre yoga le putem împărți în două categorii: indirecte și directe. Cele indirecte fac referiri la expresii din care se subînțelege că sunt în legătură cu practica yoga. Cele directe ne informează precis despre ce este yoga și cum se practică ea.

A. Dintre textele indirecte, primele sunt ***Vedele* și *Brahmanele*** sau scrierile sacre ale arienilor. Vedele sunt la antipodul preocupărilor de yoga. Acolo unde yoga propagă necesitatea căutării unei salvări individuale realizată în solitudine și prin eforturi strict personale, Vedele decretează că nemurirea poate fi obținută prin simpla îndeplinire a datoriei funcționale [13]. Și atunci când sacrificiul este oferit pentru prosperitatea unuia se urmărește prosperitatea întregii familii și, prin aceasta, a întregului clan. Dar sacrificatorul trebuia să facă abstinență și jurământ de tăcere. Consacrarea trezea în el focul interior - *tapas*, prin care propria sa personalitate se va regăsi metamorfozată, asemenea lui *Prajāpati*. Ritualul avea scopul de „*a construi sufletul*", scoțându-l din starea de virtualitate. Exemplele ar putea continua. Prin urmare, yoga a fost primită în brahmanism, ce-i drept, după mult timp, în primul rând datorită gustului pronunțat pe care indienii îl aveau pentru sincretism și pentru teorii suple și, în al doilea rând, datorită faptului că ritualurile vedice cunoșteau practici asemănătoare celor pe care yoga le propaga.

În Vede și în Brahmane termenul "yoga" figurează cu sens mai larg, mai mult în raport cu exercițiile din yoga: postúri, reținerea suflului, izolare de lumea fenomenală, meditație [14]. Lipsește doar o expunere sistematică a fenomenului, care, probabil n-a fost absentă, ci în mod voit refuzată, ținând cont că brahmanismul prefera să se orienteze către un metaritualism, iar yoga era inspiratoare de porniri antibrahmanice. A fi acceptat yoga, ar fi însemnat anihilarea ordinii vedice - *dharma* până în fudamentele sale.

De asemenea, timid și confuz, se identifică valoarea sacrificiului cu valoarea ascezei – *tapas* [15].

O referire indirectă interesantă apare și în ***Āpastamba***, o carte sacră a arienilor, în care se vorbește de arderea greșelilor din această viață [16].

În ***Vishnusmrti***, o altă carte sacră a arienilor, este amintită foarte vag, un fel de postúră yoga [17], iar în ***Vasishta Dharmaśastra*** se specifică că yoga ar fi cea mai înaltă cale a austerității [18].

13. Operele despre indo-europeni ale lui George Dumézil scot în evidență cel mai bine dimensiunea trifuncțională a societății vedice; vezi *Ideologia celor trei funcțiuni în epopeile popoarelor indo-europene*, în ***Mit și epopee***, trad. Francisca Băltăceanu, Gabriela Creția și Dan Slușanschi, Ed Științifică, București, 1993.

14. v. ***Rg-Veda*** 10. 109.1.4; 10. 154.2, în SBIP și ***Atharva-Veda*** 15.1 sq., în SBE, vol. 42.

15. v. ***Rg-Veda*** 8. 59.6; 10. 136.2; 167. 1, în SBIP și ***Taittirīya-Brahmana*** 3. 12.3.1, în SBE, vol. 15.

16. v. ***Āpastamba*** 1. 8.12.3, în SBE, vol. 2.

17. ***Vishnusmrti*** 12. 11-14, în SBE, vol. 7.

18. ***Vasishta Dharmaśastra*** 15. 8, în SBE, vol. 14.

B. Primele referiri directe la yoga le avem din primele ***Upanişade***. *Tapas* apare ca obligaţie profesională a ascetului [19] retras din lume şi se declară că această lume nu este *ātman* propriu-zis al lucrurilor, ci o pură *māyā*, iar cunoaşterea empirică a lumii nu oferă o ştiinţă adevărată, ci rămâne cuprinsă în *avidyā*.

În Upanişade sunt prezente cele trei imagini: carul (corpul uman), tras de cai nărăvaşi (simţurile), pe care birjarul (raţiunea) nu reuşeşte să-i dirijeze [20]. Într-un astfel de context, yoga constă într-o metodă care permite raţiunii să stăpânească simţurile până la oprirea pornirilor corpului uman sau oprirea minţii.

De acum yoga este numită *„uniune mistică”* [21], iar adepţii sunt atenţionaţi asupra vigilenţei în a o practica [22].

În Upanişade, yoga apare ca metodă de purificare şi concentrare pentru a realiza distincţia dintre lumea materială şi minte şi a obţine eliberarea. Asceţii retraşi meditează asupra sinelui real căutând supremul bine sau absolutul care este *Brahman* [23].

Cele mai ample informaţii despre yoga ni le oferă aşa-numitele ***Upanişadele yogice***. Sunt numite aşa pentru că tratează înţelegerea lui *ātman* preponderent sau exclusiv prin yoga. Mai sunt numite şi *Yoga-Upanişad*. Ele sunt următoarele: Brahmavidya-Upanişad, Maitrāyana-Upanişad, Şūlikā-Upanişad, Sannyāsa-Upanişad, Aruņeya-Upanişad, Kauthaşruti-Upanişad, Jābāla-Upanişad, Śandilya-Upanişad, Varāha-Upanişad, Brahmabindu-Upanişad, Nadabindu-Upanişad, Tejobindu-Upanişad, Yogaśikhā-Upanişad, Dhyānabindu-Upanişad, Yogakundalini-Upanişad, Kşurikā-Upanişad, Hāmsa-Upanişad, Amŗtanada-Upanişad, Amŗtabindu-Upanişad, Mahāvakya-Upanisad [24].

19. v. ***Bŗhadāranyaka-Upanişad*** 6. 12.15-16; 4. 4.22; 3. 8.10 şi ***Chāndogya-Upanişad*** 2. 23.1, după ***Cele mai vechi Upanişade***, trad. Radu Bercea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

20. v. ***Svetaşvatara-Upanişad*** 2. 8.15. ***Katha-Upanisad*** 3.3-4,9, în SBE, vol. 15.

21. ***Mundaka-Upanişad*** 3. 2.6, în SBE, vol. 15.

22. ***Katha-Upanişad*** 6. 11, în SBE, vol . 15; cf. ***Maitrāyana-Upanişad*** 6. 17 şi ***Svetaşvatara-Upanişad*** 3. 11, în SBE, vol. 15.

23. Privind *Upanişadele* consultaţi şi traducerile următoare: ***The Upanişads***, trans. Fr. Max Müller, in SBE, vol. 1 şi 15; Sarvepalli Radhakrishnan, ***The Principal Upanişads***, George Allen and Unwin, London, 1953, două studii ştiinţifice a românilor: Theofil Simenschi, ***Fiinţa Supremă în mistica hindusă***, Tipografia Sabin Solomon, Alba-Iulia, 1944 şi Sergiu Al.-George, ***Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne***, Librăria Academica, Bucureşti, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1947 (extras). ***Upanishads***, par Pierre Salet, Payot, Paris, 1920; ***Kena-Upanişad***, f. trad., Fundaţia de Studii Orientale Amita Bhose, Ed. Arhetip, Bucureşti, f.a.; ***Katha-Upanişad***, trad. Theofil Simenschy, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937; ***Mundaka-Upanişad***, trad. Theofil Simenschy, Tipografia Tiparul Moldovenesc, Chişinău, 1939; xxx ***A Source Book in Indian Philosopy***, ed. by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, PUP, Princeton-New Jersey, 1957; xxx ***Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii***, trad. din lb. sanskrită de Theofil Simenschy, ediţie de Cicerone Poghirc, col. *Bibliotheca Orientalis*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978. Privind filosofia lor, cea mai bună publicaţie este a lui Paul Deussen, ***Filosofia Upanişadelor***, trad. Cornel Sterian, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.

24. Clasificarea s-a făcut după: Mircea Eliade, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, pp. 114-136; Paul Deussen, ***op.cit.***, pp. 22-26; ultimele opt sunt traduse în lb. română în publicaţia ***Yoga în Upanisad***, trad. Corina Cornelia Mătură şi Iulian Dragomir, Ed. Arhetip, Chişinău, 1992 (traducerea este din lb. franceză); William K. Mahory, ***Upanisads***, în ER, vol. 15; Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 116-121.

Această clasificare nu poate fi stabilă, deoarece anumite texte pot foarte bine să gliseze de la o grupare de texte la alta. Redactate în limba sanskrită clasică, într-un stil destul de confuz, aceste Upanişade sunt în versuri. Ele prezintă însă o unitate doctrinară şi apropieri remarcabile de sūtrele lui Patañjali. Foarte clar apare imaginea păsării migratoare (sălbatice) (*hāmsa*) legată cu un fir la un picior. Această pasăre captivă este *ātman* ce aşteaptă migraţia [25]. Se dezvăluie misterul sunetului (*nada*) nemuritor (*amŗta*) prin rostirea mantrei sacre *om* [26]. Cele mai interesante sunt Yogatattva şi Dhyanabindu din două motive: în primul rând, expun clar cele opt *anga* ale practicii yoga, în al doilea rând, se insistă asupra beneficiilor obţinute prin meditaţie. În Yogakundalini se văd primele rezultate ale puterii *śakti* identificată cu energia *kundalini*, foarte apreciată în tantrism.

Apariţia jainismului şi buddhismului în plină dezvoltare brahmanică a dus la inaugurarea cultelor aristocrate. Acum au apărut marile epopei hinduse: ***Ramāyāna*** şi ***Mahābhārata***. Avatarurile lui *Vişnu*, *Rāma* şi *Kŗşna*, vor juca un rol deosebit de important în afirmarea absolutului suprem, cu atributele sale. Întrucât brahmanii n-au apreciat rigoarea şi nobleţea ascezei din yoga, intervine un proces prin care dispoziţia interioară ajunge să fie ridicată la nivel de *şakti-yoga*, iar acţiunea fermă şi dezinteresată la nivel de *karman-yoga*, alături de gnoză prin *jñāna-yoga*. Sinteza are loc în ***Bhagavad-gītā*** [27], ce reprezintă culmea gândirii indiene în materie de doctrină. De acum cultul lui *Śiva*, care rivaliza cu cel al lui *Vişnu*, lasă loc lui *Īśvara* - domnul. Este cea mai interesantă schimbare. Acceptându-l pe *Īśvara*, yoga câştigă maximum de popularitate şi apreciere. Brahmanii se văd în imposibilitatea de a se închide în tradiţie şi acceptă yoga cu latura ei mistică. În condiţiile acestea apare şi *darśana* Yoga.

Textul de bază, care expune clar doctrina yoga, cu cele opt grade ale ei, este ***Yoga-sūtra*** [28] lui Patañjali. Nu se cunosc nici un fel de date despre Patañjali şi nici motivul pentru care a lăsat în scris acest text. În cele patru capitole ale tratatului, el sistematizează toate problemele importante legate de teoria şi practica yoga. Punând accent pe rolul minţii ca factor esenţial, deplasează problematica eliberării în planul psihologiei, epurând-o de orice conotaţie mitologică.

Un asemenea tratat despre yoga nu putea rămâne fără aprecieri la text, mai ales că nu erau explicate suficient toate categoriile. Aşa au apărut marile comentarii.

Cele mai importante comentarii la *Yoga-sūtra* sunt:

- **Yoga-bhāśya** a lui Vyāsa (sec. VII-VIII)

25. v. ***Hāmsa-Upanisad*** 3. 5 sq., în *op.cit.*, pp. 129-130.

26. ***Amŗtanada Upanişad*** 20, în *op.cit.*, p. 139.

27. S-au făcut numeroase traduceri ale acestui text. Noi le-am folosit pe următoarele: *The* ***Bhagavadgītā***, trad. Kāshināth Trimbak, în SBE, vol. 8; ***Bhagavadgītā***, by Sarvepalli Radhakrishnan, în *A Source Book in Indian Philosophy*; ***Bhagavad-gītā***, trad. Sergiu Al.-George, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971. Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1994 şi în *Filosofie indiană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

28. Text tradus şi în lb. română: Patañjali, ***Yoga-sūtra***, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1993.

- **Tattvavaişāradi** a lui Vacaspati Miśra (sec. IX)
- **Yogamaņi-prabhā** şi **Vŗtti** a regelui Bhoja (sec. X)
- **Maņiprabhā** a lui Rāmānanda Sarasvati (sec. XVI)
- **Yogavārtika** (comentariu la Yoga-bhāśya de Vyāsa) şi **Yoga sāra-sangraha** (mic tratat despre doctrina lui Patañjali) a lui Vijñāna Bhikşu (sec. XVI) [29].

Mai există comentarii făcute de Śankara, Ramanuja şi Mādhva din şcoala Vedānta, care nu se ridică la nivelul celorlalte.

II. Şi textele **jaine** conţin informaţii despre yoga, dar nu atât de abundent ca şi cele hinduse. Însă, ţinând cont că jainismul s-a desprins din hinduism, cu siguranţă a preluat *yoga* în mod natural. Cele mai de seamă texte jaine sunt: **Ākārānga Sūtra, Kalpa Sūtra, Uttarādhyayana Sūtra, Sūtrakŗtānga Sūtra** şi **Tattvarthadhigama Sūtra** [30]. Textele nu conţin menţiuni precise pentru că a fost acceptată yoga în forma veche.

III. Textele **buddhiste** conţin, la fel ca şi cele hinduse, ample informaţii despre yoga. În perioada de studiu şi asceză Buddha a cunoscut doctrina Samkhya şi practica yoga. Calea veche era eliberarea, aceasta fiind şi calea yoga. Buddha a depăşit pe învăţătorii lui, declarând că a găsit şi a urmat vechea cale [31]. Deci yoga a fost tiparul care i-a format gândirea.

Însă Buddha merge mai departe decât Samkhya-Yoga şi Upanişade, căci el refuză să postuleze existenţa lui *puruşa* şi *ātman*.

Textele expun, în general, viziunea celor trei direcţii buddhiste despre yoga.

Calea *Hīnayāna* se bazează pe canonul Tipitaka. Aici se distinge colecţia *Sutta-Pitāka*, ce cuprinde discursurile lui Buddha cu elementele de doctrină, având cinci părţi: Dighanikāya, Majjhimanikāya [32], Samyūttanikāya, Anguttāranikāya, Khuddākanikāya.

Dintre sutta cele mai cunoscute sunt: Sutta-Nipāta, Ākankheyya-sutta, Ketokhila-sutta, Sabbāsava-sutta [33] şi Potthapada-sutta.

Calea *Mahāyāna* are un canon foarte bogat. Din acesta se remarcă ***Prajña-paramitā-sūtra***, ce se ocupă cu problema cunoaşterii, având în centru doctrina despre negarea existenţei reale a fiinţei şi nefiinţei, inclusiv negarea sinelui [34].

Calea *Vajrāyana* sau *Tantrāyana* are un canon cu un pronunţat caracter esoteric. Cel mai de seamă text este ***Guhya-Samāja-tantrā***, cu o foarte puternică nuanţă *śakti*.

29. v. Satichandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, ***An Introduction to Indian Philosophy***, 2nd ed., University of Calcutta, 1944, p. 27 şi Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 203-204.
30. Textele se află traduse în SBE, vol. 22 şi 45.
31. v. Ananda K. Coomaraswamy, ***Hinduism şi Budism***, trad. George Popa, Ed. Timpul, Iaşi, 1997.
32. Text tradus în SBB, vol. 5.
33. Textele sunt traduse în SBE, vol. 10 şi 11. Pentru primele patru vezi şi Michael Carrithers, ***Buddha***, trad. Vlad Russo, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996 (fragmente).
34. v. şi ***Buddhist Mahayāna Texts***, în SBE, vol. 49.

Mai avem şi textele tibetane buddhiste cu cele două colecţii ***Kanjur*** şi ***Tanjur***, dar cele mai clare referiri despre yoga ni le oferă ***Bardo Thödol*** (***Bardo Thös-tol***) [35].

Trebuie menţionat faptul că există nenumărate texte transmise oral, de la maestru la discipol, care au un puternic caracter esoteric şi care nu sunt cunoscute în scris, iar, în buddhism, yoga a fost adaptată la condiţiile de viaţă şi de gândire existente în diferite regiuni ale Asiei de Sud-Est şi de Est.

1.3. FORMELE YOGA

Deşi bogatele şi polivalentele tradiţii yoga nu pot fi repartizate pe categorii, tradiţia indiană a încercat acest lucru. Interesante sunt două direcţii indigene: una care porneşte de la Bhagavad-gitā şi care descrie trei tipuri de yoga (*jñāna-yoga, karman-yoga, bhakti-yoga*) şi alta care porneşte de la Yogatattva-Upanişad şi care descrie încă patru tipuri de yoga (*mantra-yoga, laya-yoga, hatha-yoga, rāja-yoga*). Ambele direcţii au fost acceptate într-o mare măsură de istoria religioasă indiană şi sunt citate ca tipuri standard, chiar şi în zilele noastre.

Pentru a putea vedea fenomenul yoga în întregul lui facem următoarea clasificare pe categorii: *yoga ascetico-mistică, yoga populară* şi *yoga clasică*.

A. Yoga ascetico-mistică se face cunoscută prin practica şi teoria *tapas*-ului. Acest termen desemnează efortul ascetic în general. *Tapas* este atestat cu claritate în Rg-Veda, textele Brahmanas şi Upanişade, iar puterile sale sunt creatoare atât pe plan cosmic, cât şi pe plan spiritual. Prin *tapas* ascetul devine clarvăzător şi chiar îi incorporează pe zei. Pentru speculaţia brahmanică, şi *Prajāpati* era produsul lui *tapas* [36]. Numeroase episoade ale mitologiei sau ale folclorului religios indian ni-i prezintă pe zei sau pe muritori prefăcuţi în cenuşă prin forţa *tapas*-ului unui mare ascet.

Tehnica yoga a asimilat *tapas* în urma sacrificiului *soma*, cel mai important alături de *asvamedha* şi *puruşamedha*. Dar *tapas*, care se obţine prin abstinenţă sau prin veghere în faţa focului sacrificial, se obţine şi prin reţinerea respiraţiei. *Tapas* însuşi devine un sacrificiu interior. Această formă de sacrificiu este desemnată cu termenul de *„sacrificiu mental"*.

În Upanişade intervine simbolismul şi gnoza, fiind întâlnit pentru prima dată termenul "yoga" [37]. Gnoza aduce eliberarea [38]. Practica yoga din Upanişade urmăreşte acelaşi ţel şi vădeşte o accentuată nuanţă mistică, amintind că ascetul trebuie să aibă o desăvârşită stăpânire de sine, adică o stăpânire fermă asupra

35. Tradusă în lb. română cu titlul: ***Cartea tibetană a morţilor***, trad. Horia Al.-Căbuţi, ed. a 2-a, Ed. Sophia, Arad, 1994.
36. ***Taittirīya-Brahmana*** 2. 2.9, apud Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, p. 100.
37. ***Taittirīya-Upanişad***, 2. 4, în SBE, vol. 15; ***Katha-Upanişad*** 2. 12, în SBE, vol. 15 (cf. trad. rom.).
38. ***Katha-Upanişad*** 6. 9, în SBE, vol. 15 (cf. trad. rom.).

simțurilor. De acum este des exprimată identitatea dintre cunoașterea mistică și eliberare. Se fac chiar precizări referitoare la cele patru stări de conștiință (ca în Yoga-sutra) și la raporturile lor cu mantra *om* [39]. Upanișadele yogice conțin și detalii de fiziologie mistică deschizându-se calea până la *samādhi* inclusiv.

B. Yoga populară conține excese și uneori aberații ale căror ecouri au dat naștere la diferite legende, pornind de la faptul că yogi-nul poate adopta nenumărate înfățișări, de la vrăjitorul și fachirul vindecător sau făuritor de miracole, până la ascetul nobil și la misticul elevat. Asemenea excese, asumate în numele unei doctrine a salvării, deschideau calea unor sincretisme aproape inevitabile cu rituri preluate de la niveluri spirituale inferioare și cu comportamente ale grupurilor subalterne. Așa au apărut asceții *kāpālika* sau „purtători de cranii", asceții *aghorī-șivaiți*, care locuiau numai între cadavre, și yogi-nii *kānphața* [40].

Pe de altă parte, s-au dezvoltat și formele de yoga devoțională și yoga magică, care vor căpăta noi dimensiuni în tantrism. Tantrismul a integrat marea și mica magie populară, iar actele erotice yoga au încurajat ieșirea la suprafață a cultelor orgiastice secrete, care și-ar fi urmat cursul obscur la marginea vieții religioase a comunităților.

Yogi-nii au putut fi confundați cu toate aceste tipuri de comportament magico-religios datorită faptului că toate tehnicile spirituale indiene participă, într-un fel sau altul, la yoga. În mediile populare yogi-nii au fost considerați întotdeauna niște practicanți ai magiei redutabili, înzestrați cu puteri supraomenești. Cei neavertizați făceau ușor confuzie între eliberare și libertatea absolută, între ascetul *jīvan-mukta* și practicantul magiei, nemuritor, care avea acces la toate experiențele fără a suporta consecințele legii *karman*.

În straturile populare a supraviețuit și buddhismul, după triumful brahmanismului, dar cu un mesaj mult alterat față de cel original. Astfel a avut loc un proces de revenire a cultelor devoționale hinduse ducând la forme devoționale foarte apropiate de tantrism. Anumite zeițe, ca *Durgā* și *Śakti*, joacă un rol foarte important, iar festinurile locale ale lor, ce erau în legătură cu vegetația sau destinul, încarnau forțe magice și yogi-ne. Așa s-a produs contopirea cultelor populare cu tantrismul [41].

C. Yoga clasică se raportează la doctrina școlii *Yoga*, fiind cea mai bine precizată semnificație a termenului, bazată pe tratatul ***Yoga-sūtra*** lui Patañjali și pe comentariile ulterioare. Patañjali a afirmat ca el nu face nimic altceva, decât să revizuiască și să publice tradițiile doctrinare și tehnice yoga. Asceții și misticii indieni cunoșteau, cu mult înaintea lui, practicile yoga. Patañjali a reținut tehnicile păstrate de tradiția seculară și verificate îndeajuns, aportul lui fiind redus privind cadrele teoretice și baza metafizică. El nu face decât să reia doctrina școlii *Sāṃkhya* pe care o subordonează unui teism foarte superficial [42].

39. v. Heinrich Zimmer, ***Filozofiile Indiei***, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 251-256.
40. Pentru detalii: Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 252-265.
41. ***Ibidem***, pp. 289-294.
42. O expunere coerentă se află în Mircea Eliade, ***Patañjali și Yoga***.

Doctrina sūtrelor descrie o formă de yoga, care a fost deseori numită *rajā-yoga*. Această doctrină și aplicațiile sale s-au bucurat de prețuire chiar și în mediile prebuddhiste, deoarece Buddha a avut astfel de maeștri ce căutau eliberarea prin metode yoga.

Yoga clasică a lui Patañjali nu este aceea care conduce la rezultatele cele mai importante în domeniul psihologic. Acestea sunt căutate în *hatha-yoga*. De aceea, maeștrii întotdeauna au subliniat pericolul practicării exercițiilor *hatha-yoga* la întâmplare [43].

Pe lângă cele expuse trebuie să facem o precizare: literatura indiană și chineză conține foarte multe referiri la yogi-nii alchimiști. Dacă *hațha-yoga* fortifica trupul spre a-l pregăti pentru nemurire, tantrismul *vajrayāna* urmărea formarea unui *„corp de diamant"*. Astfel, ca și alchimistul, yogi-nul operá transformări de substanță.

Toate aluziile la simbioza tantrism-alchimie scot în evidență funcția eliberatoare a operațiunilor alchimice. Nu e vorba de o prechimie, ci de o tehnică spirituală care, operând asupra materiei, caută eliberarea și autonomia spiritului. Transmutarea metalelor în aur este și lucrarea yogi-nului asupra lui însuși, care se străduiește să extragă din viața sa psihomentală, obscură și aservită, spiritul liber și autonom, participant la aceeași esență ca și aurul [44].

Făcând o clasificare a tipurilor yoga, în funcție și de formele sale, am avea următoarele trei laturi: tipuri de yoga din hinduism, tipul jain yoga și tipuri de yoga din buddhism în care intră și tipurile de yoga tibetană.

A. În hinduism avem:
- *jñāna-yoga* (disciplina cunoașterii)
- *karman-yoga* (disciplina acțiunii)
- *bhakti-yoga* (disciplina devoțiunii)
- *mantra-yoga* (disciplina audiției) numită și *yantra-yoga*
- *laya-yoga* (disciplina disoluției)
- *hațha-yoga* (disciplina efortului)
- *rāja-yoga* (disciplina căii clasice) numită a lui Patañjali sau yoga regală
- *dhyāna-yoga* (disciplina meditației)
- *samādhi-yoga* (disciplina sinelui în extaz).

Mai sunt și alte subdiviziuni, dar fiecare din ele nu este decât un aspect specializat al uneia din părțile expuse. Întrucât *dhyāna-yoga* este comună tuturor formelor yoga, această clasificare s-ar putea reduce la trei: *hațha-yoga*, *laya-yoga și rāja-yoga*.

B. În jainism avem doar *jaina-yoga*, ce cuprinde aproape toate elementele hinduse, dar în acord cu doctrina jaină și legea *ahimsā*; starea de eliberare se numește *kāivalya*[45].

C. În buddhism practica yoga a căpătat diferite aspecte după cele trei direcții: *hīnayana, mahāyāna și tantrāyana*.

43. v. Jean Filliozat, ***Filozofiile Indiei***, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 82-91; xxx ***Indian Philosophy***, in NEB (Macropaedia), vol. 21, pp. 188, 194-195.
44. v. cap. *Yoga și alchimia* în Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 237-249.
45. v. Robert H.B. Williams, ***Jaina Yoga: a survey of the medieval sravakācāra***, London, 1963.

Yoga *hīnayāna* are practici foarte austere, ţinând de tradiţia veche, după practica lui Buddha. Este un sistem de yoga aplicată cu opt ramuri, care sunt descrise în colecţia *Majjhimanikāya*.

Direcţia *mahāyāna*, mai liberală, a adoptat noi tipuri de yoga, dar cu fondul neschimbat. Între toate se distinge *mahāmudrā-yoga* (sau a marelui simbol), cu renumiţii guru Milarepa şi Marpa [46], din tradiţia tibetană.

Direcţia *tantrāyana* a adoptat tehnici śaktice şi erotice yoga. Aici avem două tipuri:

- *śakti-yoga* (trezirea puterilor energetice ale naturii)
- *kundalini-yoga* (trezirea puterilor energetice ale corpului)

Yoga tibetană are un pronunţat caracter tantric. Dacă *mahāmudrā-yoga* pune accent pe practica minţii, celelalte şase tipuri de yoga tibetană pun accent pe practica energiei. Acestea sunt: yoga căldurii, yoga luminii clare, yoga stării de vis, yoga corpului iluzoriu, yoga stării bardo şi yoga transferului de conştiinţă. Ultimul tip s-a întins şi în China (în şcoala *ching t'u*) şi în Mongolia.

După tradiţia tibetană, între cele patru categorii de tantra ultimele două sunt: *tantra-yoga*, numită şi *yoga-tantra* şi tantra-yoga supremă, numită şi *Anuttarayoga-tantra*. Uneori *Anuttarayoga-tantra* apare împărţită în trei subcategorii: *Maha-yoga*, *Anu-yoga* şi *Ati-yoga*, dând în total o schemă cu şase elemente. După dalai-lama Tezin Gyatso, tantrele din *Anuttarayoga-tantra* sunt superioare celorlalte, iar metodele ei o fac să fie rapidă.

Tot pe filieră *mahāmudrā* s-au dezvoltat şi tipurile chineze, coreene şi japoneze de yoga. Şcolile renumite, care au adaptat buddhismul condiţiilor proprii, au fost *t'ien-t'ai* (a armoniei) şi *ch'an* (a meditaţiei) în China,corespunzându-le şcolile *kyo* şi *shon* în Coreea şi, respectiv, *tendai* şi *zen* în Japonia [47].

E necesar să avem în vedere faptul că nu trebuie să confundăm aceste tipuri de yoga profesionale cu tipurile sectare de yoga cum ar fi sanatana-yoga şi japa-yoga (ce aparţin de secta orientală conştiinţa lui Krishna, iniţiată de Bhaktivedanta Swami Prabhupada) [48], purna-yoga, adhyātma-yoga şi kriyā-yoga (ce fac parte din yoga integralistă a lui Sri Aurobindo Ghosh) [49], sau lichita-yoga, shiva-yoga [50], taraka-yoga, nada-yoga, asparsha-yoga, sadānga-yoga, sahaja-yoga (care şi-a făcut apariţia şi la noi prin 1990-1991 cu adepţi) ş.a. Yoga autentică este practicată de asceţi hinduşi, jaini şi buddhişti, care sunt foarte retraşi şi nu se face nimic public din actele lor.

46. Pentru analiză în mahamudrā-yoga, vezi: Rechung Dorje Tagpa, ***Milarepa, marele yogin tibetan***, f. trad., Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1992 şi Tsang Nyon Heruka, ***Marpa traducătorul***, f. trad., Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1992; Alexandra David-Néel, ***Tainele învăţăturilor tibetane***, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995; Jaques Bacot, ***Milarepa***, Paris, 1925; Alexandra David Néel, ***Mystiques et magiciens du Tibet***, Paris, 1929; Jaques Bacot, ***La vie de Marpa le „traducteur"***, Paris, 1937.

47. Clasificarea s-a făcut după: xxx ***Yoga***, în ADLR, p. 815; B.L. Cousins, ***Yoga***, în PDR, p. 357; Mircea Eliade, ***Istoria credinţelor şi ideilor religioase***, trad. Cezar Baltag, ed. a 2-a, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 221; xxx ***Yoga tibetană şi doctrinele secrete***, după Lama Kasi Dawa Samdup, trad. în lb. engleză de W.Y. Evans-Wentz, trad. rom. Mircea Iacobini, Ed. Sophia, Arad, 1993, vol. 1-2; John Snelling, ***Elemente de Buddhism***, pp. 46-47.

48. v. comentariul la ***Bhagavad-gītā***, Bhaktivedanta Book Trust, 1993.

49. v. Sri Aurobindo, ***The Yoga and Its Objects***, Pondicherry, 1952; cf. Jaques Masui, ***Yoga, science de l'homme integral***, Paris,1925; Shrī Aurobindo, ***Le guide du Yoga***, Ed. Albin Michel, Paris, 1970; Robert Sailley, ***Crī Aurobindo philosophe du yoga integral***, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1970.

50. v. Tara Michael, ***Sivayogarātna***, Pondicherry, 1975.

2. DOCTRINELE FILOSOFICE CARE STAU LA BAZA TEHNICICILOR YOGA

Ca nicăieri în lume, în India există o strânsă legătură între mitologie şi filosofie, în sensul că mitologia n-a încetat niciodată să susţină şi să înlesnească exprimarea gândirii filosofice. Bogatul scenariu al tradiţiei epice, trăsăturile divinităţilor, ale căror isprăvi şi avataruri alcătuiau mitul, simbolurile religioase populare şi esoterice, se pretau scopului urmărit de educatori, devenind punctele comune ale experienţei lor înnoitoare de adevăr. Strânsa interdependenţă şi perfecta armonizare a celor două servesc la contracararea tendinţei fireşti a filosofiei indiene de a deveni confuză şi esoterică, depărtată de viaţă şi de misiunea de educare a societăţii. În lumea hindusă, folclorul şi mitologia populară vehiculează adevărurile şi învăţăturile filosofilor către oameni. În această formă simbolică, ideile nu au nevoie să fie diluate în vederea popularizării. Acest scenariu viu şi perfect adecvat păstrează doctrinele fără a aduce nici cea mai mică atingere sensului lor.

În filosofia indiană se folosesc puţine cuvinte din două motive: întâi pentru a reda tema principală a gândirii filosofice, o temă foarte prudentă în încercarea de a transpune într-o formulă pur intelectuală răspunsul la enigma universului şi a existenţei omului, în al doilea rând pentru a o putea reţine discipolul mai uşor, deoarece filosofia religioasă e un mod de viaţă şi se manifestă ca putere [51]. De aceea, scopul fundamental pentru oricare studiu serios al gândirii orientale ar trebui să fie nu colectarea şi ordonarea unei cantităţi cât mai mari de informaţie internă amănunţită, ci receptarea semnificaţiei ei şi înţelegerea corectă a acesteia. Scopul de căpetenie al gândirii indiene e să dezvăluie şi să integreze în conştiinţă ceea ce a fost ascuns de către forţele vieţii, nu să exploreze şi să descrie lumea vizibilă. Toate şcolile de filosofie indiană, deşi puternic divergente în modurile lor de a formula esenţa adevărului ultim sau realitatea fundamentală, sunt unanime în a afirma că obiectul ultim al gândirii şi scopul final al cunoaşterii se află dincolo de numire - *nama* şi formă - *rupa*. Aşa se explică faptul că filosofia indiană se alătură religiei într-o măsură mult mai mare decât oricare alte filosofii occidentale critice sau secularizate.

51. v. Heinrich Zimmer, *op.cit.*, pp. 41-57.

După gândirea şi experienţa indiană, cunoaşterea lucrurilor schimbătoare nu duce la o atitudine realistă. Întrucât aceste lucruri sunt lipsite de substanţialitate, ele sunt pieritoare. Această cunoaştere nu duce nici la o viziune idealistă, deoarece există inconsistenţa lucrurilor fluctuante care se contrazic şi se resping necontenit una pe alta. Formele fenomenale sunt, prin natura lor, amăgitoare şi înşelătoare. Cine se întemeiază pe ele va fi tulburat. Ele nu sunt decât particulele unei vaste iluzii universale susţinută de ignoranţă şi perpetuată de pasiunile decepţionate. Ignorarea naivă a adevărului ascuns al sinelui - *ātman*, constituie cauza primordială a tuturor accentelor deplasate, a atitudinilor inadecvate, având ca rezultat propria torturare de sine a acestei lumi. Numai conştiinţa introvertită, concentrată şi trimisă în profunzimea propriei naturi a subiectului atinge hotarul unde suprapunerile tranzitorii îşi întâlnesc izvorul neschimbător. Şi, o atare cunoaştere, poate izbuti, în cele din urmă, să transporte şi conştiinţa dincolo de hotarul acela, spre a se contopi în substratul omniprezent al întregii substanţe. Acesta este *ātman*, izvorul ultim, durabil şi susţinător al fiinţei.

Strădania filosofiei indiene a fost, vreme de milenii, cunoaşterea acestui *ātman* durabil şi aplicarea efectivă a cunoaşterii în viaţa omenească. Şi, tocmai această preocupare explică supremul calm care străbate istoria lumii orientale, istorie care a avut destule evenimente înspăimântătoare.

Filosofia indiană împărtăşeşte informaţii privitoare la structura şi puterile măsurabile ale psihismului, analizează facultăţile intelectuale ale omului şi operaţiile minţii sale, evaluează diverse teorii ale înţelegerii omeneşti, stabileşte metodele şi legile logicii, clasifică simţurile şi studiază procesele prin care experienţele sunt sesizate şi asimilate, interpretate şi înţelese. Filosofii indieni studiază caracteristicile vizibile ale existenţei fenomenale, supunând criticii datele experienţei externe şi făcând deducţii cu privire la principiile pe care le susţin. India a avut şi are propriile ei discipline în psihologie, etică, fizică şi metafizică. Dar preocuparea primordială a fost întotdeauna nu informarea, ci transformarea: o prefacere radicală a naturii omului şi, cu ea, o reînnoire a modului său de a înţelege atât lumea exterioară cât şi pe cea a propriei sale existenţe, adică o transformare totală, pe cât e cu putinţă. Aşa se poate înţelege de ce filosofia indiană e şi o filosofie religioasă.

Istoria gândirii indiene vădeşte o intensificare graduală a accentului pus pe problema redescoperirii şi asimilării sinelui. Upanişadele arată o deplasare critică a centrului de greutate din universul exterior şi din sferele tangibile ale trupului către cel interior şi intangibil. Avea loc un proces de retragere din lumea normal cunoscută. Oamenii îşi orientau întreaga atenţie lăuntric, străduindu-se să atingă şi să rămână într-o stare de conştiinţă de sine exclusiv prin gândire, autoanaliză, control al respiraţiei şi severele discipline psihologice ce alcătuiau *yoga*.

2.1. DOCTRINELE HINDUSE

Dintre toate doctrinele filosofice indiene cele mai importante sunt doctrinele hinduse. Hinduismul în perioada clasică a deschis drumul celor şase şcoli filosofico-religioase dezvoltând gustul pentru speculaţie şi cunoaştere, fără a evita implicaţiile religioase [52]. Religiozitatea rămâne un fenomen complex în care se amestecă elemente mitologice, magice şi de gândire abstrat-metafizică. Magicul sub forma de „*Brahman*" se schimbă, se accentuează şi se estompează mai târziu, dar speculaţia filosofică introduce motivul de gândire abstractă a lui „*ātman*", care a preocupat cu intensitate, pe perioade mari de timp, pe gânditori. Însă, indiferent de conceptele lansate de diferite şcoli, ţelul suprem era eliberarea, fie că se numea *mokṣa-mukti*, *kāivalya* sau *nirvāna*.

Învăţăturile cuprinse în Upanişade, care fac trecerea spre speculaţia metafizică, subliniază foarte mult importanţa cunoaşterii pentru viaţa omului. Datorită simbiozei dintre religie şi filosofie la indieni, cunoaşterea obţine, în chipul cel mai firesc, o funcţie religioasă. Ei i se atribuie misiunea de a realiza salvarea omului. Salvarea sau eliberarea are o semnificaţie profund religioasă, ce constă în realizarea spirituală a identităţii dintre om şi divinitate. Scopul cunoaşterii nu este o teorie, ca în filosofiile occidentale, ci starea religioasă prin excelenţă egală cu salvarea omului. Fenomenul religios e central, cunoaşterea este numai mijlocul său de realizare cel mai important. Acest lucru este afirmat cu consistenţă de şcolile *Sāmkhya*, *Yoga* şi *Vedānta*, care se ocupă de fenomenul *yoga*, acordându-i o mare importanţă în procesul de eliberare.

A. Istoria doctrinelor ***Sāmkhya*** este insuficient cunoscută până la apariţia primului tratat sistematic *Sāṃkhya-kārikā* a lui Īśvara Kṛṣṇa [53]. La fel, doctrinele ***Yoga*** sunt cunoscute prin tratatul lui Patañjali. Cadrele teoretice ale celor două

52. Pentru informaţii despre hinduism, vezi: Alexandru Stan, Remus Rus, ***Istoria Religiilor***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991, pp. 212-231; Emilian Vasilescu, ***Istoria Religiilor***, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 195-214 şi 239-262; Herman Oldenberg, ***India antică, limba şi religiile ei***, trad. Lidia şi Remus Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, pp. 9-77; Madeleine Biardeau, ***Hinduismul, antropologia unei civilizaţii***, trad. Ileana Busuioc, Ed. Symposion, Bucureşti, 1996; Michel Delahoutre, ***Prezentarea hinduismului*** în ***Marile Religii***, coord. Philippe Gaudin, trad. Sanda Aronescu, Ed. Orizonturi-Lider, Bucureşti, 1996, pp. 321-355; Michel Hulin, Lakshmi Kapani, ***Hinduismul***, trad. Bogdan Budeş, în ***Religiile lumii***, coord. Jean Delumeau, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 335-409; Louis Renou, ***L'Hindouisme***, PUF, Paris, 1958; A.C. Bouquet, ***Hinduism***, HUP, London, f.a.; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, ***Dicţionar al religiilor***, trad. Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 169-181; Sarvepalli Radhakrisnan, ***The Hindu View of Life***, George Allen and Unwin Ltd., London, 1961; Lucian Blaga, ***Curs de filosofia religiei***, Ed. Fronde Alba-Iulia-Paris, 1994, pp. 15-33 şi 47-57; Alf Hiltebeitel, ***Hinduism***, în ER, vol. 6, pp. 336-360; William B.A. Crooke, ***Hinduism***, în ERE, vol. 6, pp. 686b-715a.

53. Text tradus în lb. română: xxx ***Sāṃkhya-kārikā***, trad. Sergiu Al.-George, Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1993 şi în ***Filosofie indiană în texte***, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

darśana sunt apropiate cu excepția a două teze majore: *Sāṃkhya* vede drept sin- gura cale în procesul de eliberare doar cunoașterea metafizică, pe când *Yoga* pune accent pe tehnicile meditației. În rest, bazele filosofice *Sāṃkhya* și *Yoga* sunt identice și se întregesc reciproc. Echivalența aceasta are la bază Upanișadele și Mahabhārata [54].

Originea sistemului *Sāṃkhya*, revendicându-l ca autor pe miticul Kapila, și relațiile sale cu celelalte curente indiene, au suscitat vii controverse. Există și indi- aniști care au susținut că *Sāṃkhya* ar aparține unei tradiții heterodoxe, distincte de cea upanișadică, fiind înrudită numai cu buddhismul pe care l-ar fi precedat și influențat. Din studiile atente s-a demonstrat că Upanișadele tardive și unele texte epice conțin o expunere fragmentară a doctrinei *Sāṃkhya*, fără prezența dualis- mului spirit-natură [55].

După doctrina *Sāṃkhya* la originea lumii și a suferinței stau două mari rea- lități eterne și opuse: spiritul - *puruṣa* și natura - *prakṛti*, care dețin același rang ontologic. *Purusa*, ca principiu masculin, este multiplu, capabil de cunoaștere și inactiv. *Prakṛti*, ca principiu feminin, este unică, lipsită de cunoaștere, capabilă de manifestare prin trasformarea ei. Cât timp *prakṛti* nu-și dezvoltă potențele sale și rămâne nediferențiată, într-un echilibru static, similar cu cel al lui *puruṣa*, dar se- parată de acesta, suferința nu e posibilă. Drama vieții și suferința încep prin unirea lui *puruṣa* cu *prakṛti*, unire care generează lumea sensibilă și ființele. *Prakṛti* este alcătuită din trei tendințe - *gunas*, care, prin această unire, ies din starea lor de echilibru caracteristică naturii nemanifestate sau primordiale - *mūlaprakṛti*. Manifestarea presupune intrarea în joc a componentelor pe care le deține fiecare din cele trei *gunas*, componente ce dau socoteală de aspectele calitative funda- mentale atât ale fenomenelor fizice, cât și psihice.

Cele trei *gunas* sunt: *sattva*, care este tendința aducătoare de lumină, lim- pezime, facilitare, inteligență, bunătate și fericire, fiind cel mai fast element al tri- adei *gunas*; *rajas*, care determină dinamismul fizic și psihic, generând con- tradicția și suferința, fiind tendința care stăpânește lumea umană; *tamas*, care este obscuritate, inerție și ignoranță, confuzie și depresiune psihică, iar lumea intrau- mană este sub stăpânirea ei. Cât timp se echilibrează în *prakṛti* nemanifestat - *avyakta*, cele trei *gunas* constituie virtualitatea lumii, iar ruperea echilibrului din- tre ele actualizează lumea, dând naștere devenirii și manifestării tuturor principi- ilor *tattva*.

Primul dintre principiile *tattva* este *buddhi* - principiul intelectului, supranu- mit *mahāt* - cel mare și constituie cea mai înaltă stare a lui *prakṛti*. El este cel mai apropiat de *puruṣa* și el va putea mijloci relația dintre *puruṣa* și *prakṛti*, va putea

54. v. Paul Masson-Oursel, ***Le Yoga***, PUF, Paris, 1959, pp. 35-46.
55. v. ***Filosofie indiană în texte***, pp. 135-137.

înlesni participarea lui *puruṣa* la *prakṛti* și, prin el, se va putea realiza discri- minarea și separarea lor în momentul eliberării lui *purusa*, numită *kāivalya*.

Din *buddhi* ia naștere al doilea mare principiu numit *ahamkāra* - principiul individuației sau eu-l. Sub acțiunea celor trei *gunas*, procesul manifestării conti- nuă plecându-se de la *ahamkāra* în trei direcții. Acestea sunt: cele cinci forțe ale cunoașterii - *jñānendriya*, cele cinci forțe ale acțiunii - *karmendriya* și cele cinci elemente subtile - *tanmātra*, corespunzând celor cinci elemente ale lumii sensi- bile, numite *bhūta*.

Aceasta este, în esență, otnologia *Sāṃkhya* cu propria dialectică: *prakṛti*, deși este egală cu *puruṣa* și opusă acesteia, există pentru a contribui la libertatea lui *puruṣa*, ajutându-l să ia cunoștință de propria-i esență. *Puruṣa* nu se poate cunoaște pe sine decât la capătul suferințelor pricinuite de participarea lui la drama lui *prakṛti*, dramă declanșată de chiar unirea lui cu *prakṛti*. Astfel, suferința nu apare ca ceva cu totul negativ, pentru că ei îi revine rolul major în structurarea experienței care va determina, în final, autonomia lui *purusa*, numită *viveka* [56]. Iar, în toată această filosofie nu există nici o noțiune de divinitate.

Punctul central al textelor *Sāṃkhya* este eliberarea prin cunoaștere: *„De la Brahman până la firul de iarbă, creația e pentru beneficiul sufletului, până ce se atinge suprema cunoaștere"*. Iar cunoașterea *„rezultă din studiul principiilor prin <neti! neti!> și prin renunțare"* [57]. Însă nu e vorba de o cunoaștere intelectuală, care leagă individul de experiența viitoare prin *sāmsara*, ci de o cunoaștere lumi- nată de conștiința robiei mentale și de efortul către emanciparea de mental.

B. Deși noi le separăm, ținând cont de nevoia studiului, în India, doctrinele filosofice *Sāṃkhya* și *Yoga* sunt o pereche, reprezentând cele două aspecte ale unei discipline unice: *„Numai cei puțini la minte, nu și înțelepții, vorbesc despre Sāṃkhya și Yoga ca despre lucruri deosebite; cel care o urmează doar pe una deține, totodată, fructul amândurora. Starea care se dobândește prin Sāṃkhya se*

56. Despre sistemul *Sāṃkhya*: Izvoarele sistemului la Mircea Eliade, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, p. 19 sq. ; idem, ***Psihologia meditației indiene***, p. 95 sq. Geneza sistemului la Paul Deussen, ***op.cit.***, pp.175-184; Arthur Berriedale Keith, ***A History of the Sāmkhya Philosophy***, 2nd ed.,London, 1924; E.H.Johnston, ***Early Sāmkhya***, London, 1937; Anne-Marie Esnoul, ***Les strophes de Sāṃkhya***, Payot, Paris, 1966. Filosofia sistemului la Mircea Eliade, ***Problematica filosofiei indiene***, Ed. Marina, Craiova, 1991, pp. 56-82; Anne- Marie Esnoul, ***Le Sāmkhya***, in *Approches de l'Inde*, dir. Jaques Masui, Les Cahier du Sud, Paris, 1949, pp. 124-131; Albert Schweitzer, ***Les grands penseurs de l'Inde***, Payot, Paris, 1936, pp. 61-68; xxx ***A Source Book in Indian Philosophy***, pp. 424-426; xxx ***Sāmkhya***, in EU, vol.12, p. 57. Cel mai bine prezentat se află la Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, George Allen and Unwin Ltd., London and The Macmillan Company, New-York, 1957, pp. 248-335 și Arthur Berriedale Keith, ***The Sāmkhya Sistem***, Association Press, Calcutta and OUP, London, 1924.

57. ***Sāmkhya-sūtra*** 3. 47 și 75, apud Mircea Eliade, ***Problematica filosofiei indiene***, p. 60.

dobândeşte şi prin Yoga; cel ce vede că Sāmkhya şi Yoga sunt una, acela vede"[58].

Sāmkhya face o expunere teoretică fundamentală a naturii umane şi descrie starea de desfacere dintre *puruşa* şi *prakrti* în eliberare, *Yoga* se ocupă concret de dinamica procesului de desfacere şi precizează tehnicile practice necesare pentru a obţine eliberarea - *kāivalya*. Cele două sisteme se întregesc reciproc şi slujesc unui scop identic.

Când ambiţia, succesul şi jocul vieţii - *artha*, alături de plăcerile simţurilor - *kāma* nu produc nici un fel de împrejurări surprinzătoare şi inedite nemairezervând nimic şi când împlinirea misiunilor unei cariere umane decente şi normale prin *dharma* începe să nu mai prezinte interes, devenind o rutină, mai rămâne totuşi ispita aventurii spirituale, adică căutarea a tot ce s-ar putea afla în interiorul omului şi în spatele panoramei vizibile a lumii exterioare. Acesta este începutul actului *yoga*, iar rolul cel mai important îl are mintea - *citta*.

Mintea, prin natura ei, este într-o continuă agitaţie. După doctrina hindusă, mintea se transformă necontenit în formele obiectelor de care devine conştientă. Substanţa ei subtilă asumă formele şi culorile a tot ceea ce îi este oferit de simţuri, imaginaţie, memorie şi emoţii. Ea este înzestrată cu o capacitate de transformare care nu cunoaşte limite şi nici repaos. Lăsată în voia ei, nu va sta niciodată netulburată, ci reflectează omul lăuntric, căci intervin amintirile, presiunile emoţionale şi incitările imaginaţiei. Liniştirea minţii se face prin *yoga*.

După viziunea *Sāmkhya* şi *Yoga*, *puruşa* - spiritul sau *ātman* - sinele este entitatea vie ascunsă înafara şi înăuntrul tuturor transformărilor vieţii noastre aflată în dependenţă. Numărul entităţilor vii din univers este infinit şi natura lor proprie e considerată ca total diferită faţă de *prakrti* (înţeleasă ca materie fără viaţă) în care ele sunt scufundate. Ele sunt denumite spiritual - *cit* sau *citi*, şi au natura luminii pure auto-iradiante. Astfel, în interiorul fiecărui individ *puruşa* sau *ātman* auto-iradiante iluminează procesele materiei subtile, adică procesele vieţii şi conştiinţei deopotrivă. Dar entitatea vie propriu-zisă e lipsită de formă sau conţinut, nu are calităţi şi particularităţi, nu are început sau sfârşit, e veşnică, fără părţi sau diviziuni, căci ceea ce este compus e supus distrugerii, este ne-ataşată, fără contact, absolut indiferentă, neinteresată şi neimplicată, niciodată eliberată, dar etern liberă, nu este cunoaşterea a ceva, e necreativă şi nu se extinde, nu se transformă şi nu determină producerea a nimic. Ea nu participă în nici un fel la durerile, posesiunile sau sentimentele omeneşti, ci, prin natura ei, este absolut izolată - *kevala*. Aşadar *puruşa*, în virtutea strălucirii sale, iluminează şi pare a fi reflectat în procesul vital al transformărilor.

Potrivit filosofiei *Sâmkhya-Yoga*, această entitate vie e asociată printr-un fel de angajare aparentă - *samyoga-viśesa* cu individul viu ca o consecinţă firească a propriei sale autoradiaţii în materia minţii, proteică, subtilă şi aflată în permanentă mişcare. Adevărata înţelegere poate fi realizată numai prin aducerea minţii în

58. **Bhagavad-gītā** 5. 4-5.

stare de repaos. Atunci *purusa* este perceput fără a fi întunecat de calităţile materiei agitate a lui *prakrti* şi este văzut în repaos aşa cum este realmente şi întotdeauna, adică izolat de procesele naturale care au loc în mod continuu în jurul lui, în minte, în simţuri, în organele de acţiune şi în lumea exterioară însufleţită. Adevărul poate fi atins numai prin cunoaşterea faptului că, orice s-ar întâmpla, nimic nu afectează sau pătează această entitate vie.

Potrivit analizei *Sāmkhya-Yoga*, activităţile spontane ale minţii, care trebuie suprimate înainte de a putea realiza adevărata natură a lui *puruşa* ca entitate vie, sunt cinci:

- *pramāṇa* - noţiunile corecte, derivate din percepţia exactă;
- *viparayaya* - noţiunile greşite, derivate din înţelegerea greşită;
- *vikalpa* - fantezia sau închipuirea;
- *nidrā* - somnul;
- *smṛti* - amintirea. Când cele cinci sunt suprimate, urmează dispariţia dorinţei şi a tuturor celorlalte activităţi mentale de tip emoţional.

Însă yogi-nul, chiar dacă ajunge la această stare este grevat de anumite obstacole - *kleşa*, ce semnifică tot ceea ce, aderând la natura omului, îi limitează sau diminuează manifestarea adevăratei sale esenţe. Aceste *klesa* sunt tot cinci:

- *avidyā* - necunoaşterea adevărului care transcende percepţiile minţii şi ale simţurilor în funcţionarea lor normală. *Avidyā* se află la originea întregii gândiri conştiente;
- *asmitā* - sinele evident care susţine experienţa şi constituie esenţa şi fundamentul real al fiinţei umane;
- *rāga* - ataşamentul, simpatia, interesul, afecţiunea;
- *dvesa* - lipsa de înclinaţie, dezgustul, aversiunea, repulsul, ura;
- *abhiniveśa* - voinţa de a trăi continuu. *Rāja* şi *dvesa*, simpatia şi antipatia, sunt la originea tuturor cuplurilor contrarii, tulburând echilibrul sufletului şi agitându-l. Sursa întregii confuzii, care construieşte rama iluzorie a lumii şi sinelui, sunt cele trei *gunas*: *sattva*, *rajas* şi *tamas*.

Cele cinci *kleşa* cuprind acea moştenire de tendinţe pe seama cărora creaturile prosperă. Ele sunt înclinaţii inconştiente şi involuntare, active în toate făpturile vii, care le antrenează de-a lungul întregii vieţi. Ele sunt moştenite şi din existenţele anterioare. Sunt chiar forţele care au ocazionat naşterea noastră prezentă. De aceea, prima acţiune a actului yoga este să le anihileze, să le smulgă din rădăcină. Aceasta se face prin trei acte de disciplină yogină: ascetism, învăţătură în doctrina sacră şi capitularea totală întru voinţa divinităţii sau entităţii vii, o devoţiune totală.

Starea supremă la care se ajunge prin detaşarea lui *puruşa* de *prakrti*, în totală izolare, este *kāivalya*. Pentru a ajunge aici yogi-nul trece prin patru grade: începutul practicii yoga, cunoaşterea purtătoare de adevăr, controlul asupra organelor şi simţurilor şi trecerea dincolo de ceea ce poate fi cultivat cu scopul rebsorbirii minţii în cauza ei primordială.

Sāṃkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu - *prakṛti* - și derivă universul fizic, viața și conștiința dintr-o singură matrice. Astfel, unește ceea ce părea atât de diferit – fizicul, vitalul și mentalul – și izolează ceea ce pare unic și universal: *purusa*. Fiecare *purusa* este total izolat, căci *ātman* nu poate avea nici un contact nici cu lumea, nici cu celelalte spirite [59]. E vorba de o concepție tragică și paradoxală a lui *puruṣa*, ce a fost viguros atacată de către buddhiști și vedantini.

Yoga clasică începe acolo unde sfârșește *Sāmkhya*. Căci Patañjali nu crede că numai cunoașterea metafizică ar putea să-l ducă pe om la eliberare. Cunoașterea nu face decât să pregătească terenul în vederea cuceririi eliberării, care se obține prin intermediul unei tehnici ascetice și a unei metode de meditație.

Yoga este definită astfel: *„suprimarea stărilor de conștiință"* sau *„încetarea modificărilor minții"* [60]. Aceste *„stări de conștiință"* sau *„modificări ale minții"* sunt în număr nelimitat. Dar ele toate intră în trei categorii, corespunzând celor trei posibilități de experiențe. Yoga își propune să distrugă una după alta varietățile *„stărilor de conștiință"*. Dar această distrugere nu se poate face fără metodă, tehnică și practică, adică cunoaștere experimentală. Și, toate acestea, într-o asceză severă și solitudine. Modificările minții au un rezervor mare, care este subconștientul, de unde apar noi fluxuri. Astfel yogi-nul, chiar după o practică îndelungată, riscă să se vadă derutat de un nou fluviu psiho-mental din subconștient. Pentru a distruge toate modificările minții este neapărat nevoie ca circuitul subconștient-conștient să fie întrerupt.

Punctul de plecare al meditației yoga este *ekāgratā* - concentrarea asupra unui singur obiect. Acest obiect poate fi fizic, un gând sau *Īśvara. Ekāgratā* caută să controleze cele două surse generatoare ale fluidității mentale: activitatea senzorială și activitatea subconștientului. *Ekāgratā*, și întreaga tehnică yoga, comportă multe categorii de practici psiho-fiziologice și exerciții spirituale, numite

59. Despre sistemul Sāmkhya-Yoga: xxx ***Sāmkhya and Yoga***, în NEB, vol. 21, pp. 194-195; xxx ***Le Sāmkhya, Le Yoga***, în EU, vol. 12, pp. 57-58; Mircea Eliade, ***Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne***, pp. 19-52; xxx ***Yoga System***, în *A Source Book of Indian Philosophy*, pp. 453-459; Louis Renou, ***L'Hidouisme***, pp. 60-63; Mircea Eliade, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, pp. 50-57; Heinrich Zimmer, ***Filozofiile Indiei***, pp. 193-226; Paul Masson Oursel, ***Esquisse d'une histoire de la Philosophie indienne***, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1923, pp. 208-209, 243-245; Satichandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, ***op.cit.***, pp. 49-51, 336; Ernest Wood, ***Yoga***, Penguin Books, London, 1967, pp. 235-247; Jean Filliozat, ***op.cit.***, pp. 77-91; idem, ***Inde. Les doctrines philosophiques et religieuses***, în EU, vol. 12, pp. 57-59; Richard Garbe, ***Philosophy of Ancient India***, Open Court, Chicago, 1899; Elisabeth Sharpe, ***The Philosophy of Yoga***, Luzac, London, 1933; Giuseppe Tucci, ***Storia della filosofia indiana***, Laterza, Bari, 1957; Theos Bernard, ***Hindu Philosophy***, Philosophical Library, New-York, 1947; F. Belloni Fillipi, ***I Maggiori sistemi filosofici indiani***, vol. 1-2, Milano, 1912; Mysore Hiriyana, ***Outlines of Indian Philosophy***, George Allen and Unwin Ltd., London, 1932. O prezentare admirabilă se află la Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 248-373 și Surendranath Dasgupta, ***A History of Indian Philosophy***, CUP, Cambridge, vol. 1, 1957, pp. 208-273.

60. ***Yoga-sūtra*** 1. 2.

anga, care sunt considerate atât un grup de tehnici, cât și etape ale urcușului ascetic și spiritual către eliberare. Lista clasică a celor opt *anga* sau *aśtanga* cuprinde: *yama* - înfrânările, *niyama* - disciplinele, *āsana* - pozițiile corpului, *prānāyāma* - controlul respirației, *pratyāhāra* - ridicarea activității senzoriale peste contactul cu obiectele exterioare, *dhāranā* - concentrarea, *dhyāna* - meditația yogină și *samādhi* - enstaza [61].

Așadar, *darśana Yoga* este constituită din trei grupuri de științe: teoria cunoașterii și logica, psihologia și tehnica meditativă, metafizica și eliberarea, ce corespund celor trei experiențe umane: experiența iluzorie sau eroarea senzorială, experiența cotidiană-umană și experiența ultimă - *samādhi*, care este rezultatul meditației și practicii ce conduce la eliberare - *mukti* de durerea existenței și *saṃsāra*. Cu acest depozit de experiență se ocupă psihologia Yoga.

C. Doctrina ***Vedānta*** acceptă practica yoga, dar nu este de acord cu doctrina Saṃkhya - Yoga. Accentul se pune pe *ātman* - sinele. Sinele tradiției ariene vedice, care e Ființa universală, sălășluiește în individ și este aceea care dă viață. Ea transcende atât organismul grosier al corpului său, cât și organismul subtil al psihismului acestuia. Aceasta înseamnă că forța vitală divină care penetrează universul și sălășluiește în orice creatură, esența anonimă fără chip, este unica noastră realitate interioară. Sinele participă la acțiuni, fără a ajunge să fie amestecat în procese și consecințe. Este atotpătrunzător și totuși neimplicat. *Ātman* - marele sine constituie revelația oricărei realități a lumii și a meditațiilor corespunzătoare, devoționale sau nu. De aici calitatea de a le conferi sau nu adevărata știință a lui Brahman. Brahman este fundamentul universului, iar Vedele sunt în armonie cu știința Brahman, știință indivizibilă care nu poate fi înțeleasă de necalificați, între care intră și adepții sistemului Samkhya. Astfel, viziunea naturalistă a realității, cum susține Saṃkhya, este inadecvată. Dacă Samkhya-Yoga consideră *prakṛti* drept cauză directă a universului, recunoscând și existența lui *Īśvara*, sistemul trebuie respins pentru că nu este conform Vedelor. *Ātman*, reflectat în sufletul individual, este singurul mijloc pentru a cunoaște, a simți pe *Brahman*. Așa s-a format școala vedantină fondată de Badarayāna și dezvoltată de Śaṅkara prin nondualismul *advaita - vedānta*.

Vedānta nu respinge cunoașterea, pe care o include în procesul de eliberare, dar această cunoaștere nu e ceva ce trebuie obținut, ci e deja prezentă lăuntric. La cunoașterea supremă se ajunge numai prin meditația insistentă despre *Brahman*. Meditația prin simboluri-imagini dă roade numai dacă acestea sunt considerate modalități ale lui *Brahman*. Când cunoașterea - realizare a lui *Brahman* s-a înfăptuit, suntem stăpânii propriului *karman*, am depășit *avidyā* și putem continua să trăim, ca un *sadhu*, în condiția de *jīvan-mukta*: *„Cine îl înțelege pe Brahman prin cunoaștere, devine Brahman"* [62].

61. ***Yoga-sūtra*** 2. 29; cf. Mircea Eliade, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, pp. 57-67.
62. ***Muṇḍaka-Upaniṣad*** 31. 1, în SBE, vol. 15; (cf. trad. rom.).

Adevărul simplu, vehiculat prin doctrina *Vedāntei*, este că *Brahman*, care este
ființă eternă - *sat*, este conștiință - *cit* și este fericire - *ānanda*, este absolut. Totul e lip-
sit de substanțialitate, e *māyā*, realitatea absolută e numai *Brahman*, care poate fi sesizat
de yogi-nul vedantin ca sinele pur, care e singura entitate realmente existentă, conștiință
pură nelimitată de nici un fel de conținuturi sau determinații și fericire completă.

Vedantinul, care este hotărât să urmeze doctrina și să parcurgă cele trei stări de
absorbție care duc spre *samādhi* (*śnavana* - studiul textelor sacre, *manana* - reflecția
continuă asupra lui *Brahman* și *nididhyāsanam* - concentrarea fervență), trebuie să
ducă o viață strict ascetică, apoi să urmeze cele opt *anga* ale practicii yoga. *Samādhi*
este de două feluri: *savikalpa* sau *samprajñāta*, care este o absorbție cu conștiința
deplină a simțului interior contemplator și a sinelui contemplat și *nirvikalpa* sau
asamprajñāta, care este absorbție nonduală, absolut lipsită de orice conștiință a unei
distincții între perceptor și lucrul perceput. În *savikalpa-samādhi* procesul mental
asumă forma lui *Brahman*, ajungând să se odihnească în *Brahman*, însă dându-și
seama în mod conștient de propria-i activitate. În *nirvikalpa-samādhi* are loc o cufun-
dare a activității mentale în sine, iar conștiința se dizolvă în Marele tot.

Patru stări ale minții stau în calea atingerii stării *nirvikalpa-samādhi*: *laya* - obstrucția somnului fără vise, *vikșepa* - neconcentrarea sau oscilația minții, *kașaya* - starea rigidă sau încremenită a minții și *rasa-āsvāda* - rămânerea în bucuria beatitudinii înainte de dizolvarea în *savikalpa-samādhi*.

În *nirvikalpa-samādhi* mintea rămâne imobilă, nevariabilă, nemaisupusă întâmplării. Mintea celui ce practică yoga sinelui este asemuită cu „*flacăra ce nu se clintește la adăpost de vânt*"[63].

Caracteristicile omului eliberat în timpul vieții, numit *jīvan-mukta*, sunt formulate în multe texte ale școlii *Vedānta*. Ele reprezintă idealul suprem al omului divin pe pământ, imagine a măreției umane ce a inspirat India multe secole. Înțeleptul eliberat în timpul vieții care a atins cunoașterea că *Sinele Total Universal Neschimbător* este adevărata formă a propriei sale forțe, știe și simte că eu-l și conținuturile minții și simțurilor sale nu sunt decât suprapuneri iluzorii: „*Nodul inimii este tăiat, toate îndoielile sunt risipite, karman dispare când cel care e și sus și jos a fost contemplat*"[64].

În general, și ceilalți corifei ai școlii vedantine Ramānuja, Mādhva, Yāmunācārya și Vijñāna Bhikșu, au aceeași doctrină privind yoga, cu mici excepții de interpretare.

În ceea ce privește *Īśvara* din doctrina *Yoga*, vedantinii susțin: marele adevăr e *sinele*, marea realitate e *Brahman*, iar *jīva* și *Īśvara* nu sunt decât iluzorii între cele două. Teza centrală este că *jīva* este în esență *ātman* care, fiind dincolo de aparițiile schimbătoare, tranzitorii și fenomenale ale experienței noastre empirice, nu este nimic altceva decât *Brahman*[65].

63. ***Bhagavad - gītā*** 6. 19.

64. ***Mundaka-Upanișad*** 2. 2.8, în SBE, vol. 15.

65. Despre sistemul Vedānta: René Guenon, ***Omul și devenirea sa după Vedanta***, trad. Maria Ivănescu, Ed. Antet, București, 1995; Angelo Moretta, ***Gândirea Vedanta***, trad. Mara și Florin Chirițescu, Ed. Tehnică, București, 1996; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp.274-310; Surendranath

2.2. DOCTRINA JAINĂ

Negând existența unei divinități supreme, jainismul afirmă substanțialitatea lui *ātman* și merge până la a socoti că întregul univers – chiar plante, minerale, elemente naturale – e însuflețit și înzestrat cu sensibilitate. Jainismul se prezintă ca o religie a asceților centrată, în primul rând, pe căutarea eliberării. Locul cel mai important în doctrina jaină îl ocupă conceptele *karman* și *sāmsara*, preluate din hinduism. Jainismul vede *karman* ca o formă de materie subtilă ce se infiltrează în suflet, dă naștere conflictelor, obscurității și dependenței față de un corp. Scopul vieții religioase este extirparea, chiar violentă, a lui *karman*. Pentru a evita infiltrarea lui *karman*, ascetul jain va practica *gupti* - tripla supraveghere a activităților sale mentale, verbale și corporale. Va respecta cu scrupulozitate viața, chiar și pe cea a ființelor celor mai umile prin legea *ahimsā*. Se va dărui fără odihnă meditației și va îndura toate neplăcerile.

Călugărul jain își supune fizicul și psihicul unui antrenament teribil de izolare ascetică, devenind efectiv invulnerabil, indiferent la plăcere și suferință, ca și față de toate obiectele dezirabile, respingătoare sau primejdioase. E menținut în funcție un proces de purificare, o severă și dificilă disciplină fizică și mentală de concentrare interioară care arde cu căldura sa - *tapas* semințele lui *karman*. Acesta este o formă de yoga mai severă decât cea a hindușilor. Scopul său este de a realiza o stare de paralizie psihică intențională. Starea finală pe care o cucerește este *kāivalya* - complenitudine prin integrare, care înseamnă eliberare absolută, întrucât din momentul în care toate particulele de substanță *karman* au fost arse, nemaipermițându-se nici un influx de noi semințe *karman*, nu mai rămâne nici o posibilitate de revenire a unei noi experiențe. A fost depășită chiar și primejdia de a deveni o ființă cerească. Toate legăturile, care au înlănțuit vreodată entitatea vie în tărâmuri superioare sau inferioare ale ființei, au fost dizolvate. Ea se ridică până dincolo de regiunile celeste, fiind fără moarte, fără naștere, suspendată dincolo de legea ciclică a cauzalității lui *karman*, lipită în interiorul Ființei universale divine.

Prin urmare, după jaini, yoga este cauza eliberării și constă în: cunoașterea realității, credința în Jina și eliminarea răului de orice fel. Apoi, jainii au un curs complet al disciplinei morale care urmărește purificarea minții, altfel decât în yoga tradițională hindusă sau yoga buddhistă[66].

Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 474-477, vol. 3, pp. 139-155, 479-495, 21-24; ***Vedānta-sūtras***, cu
comentariul lui Śankara, în SBE, vol. 34 și 38; ***Vedānta-sūtras***, cu comentariul lui Rāmānuja, în
SBE, vol. 48; xxx ***Vedānta***, în NEB, vol. 21, pp. 195-200; Olivier Lacombe, ***L'absolu selon***
Vedānta, L. O. Paul Geuthner, Paris, 1937; V.S. Gathe, ***Le Védānta. Etude sur les Brahma - Sūtras***,
Paris, 1918; Suzanne Siauve, ***La doctrine du Madhva***, Pondichéry, 1968; Ananda Acharya,
Brahmadarsanam: an Introduction to the Study of Hindu Philosophy, The Macmillan Co., New-
York, 1917; Sergiu Al.-George, ***art.cit.***, Surendrānath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 3, pp. 139-155 (despre
Yāmunācārya), pp. 479-495, (despre Vijñāna Bhikșu); vol. 4, pp. 102-180 (despre Mādhva); Bhimal
Krishna Matilal, ***Vijñānabhikșu***, în ER, vol. 15, pp. 264-265.

66. Despre jainism: Alexandru Stan, Remus Rus, ***op.cit.***, pp. 232-238; Emilian Vasilescu,
op.cit., pp. 215-217; Michel Hulin, ***Jainismul***, în *Religiile lumii*, coord. Jean Delumeau, pp.
410-414; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 129-192; Lucian Blaga, ***op.cit.***, pp. 41-45; Surendranath

2.3. DOCTRINELE BUDDHISTE

Cu toate că are pretenţii universaliste şi s-a scris foarte mult despre bu-ddhism, din bibliotecile ce conţin un număr foarte mare de texte buddhiste, nici un text „*canonic*" nu este acceptat de la un capăt la altul al lumii buddhiste. Şi acesta este un motiv serios pentru care lumea buddhistă este atât de dezmembrată. Diviziunea cea mai evidentă şi mai cunoscută este opunerea celor două şcoli: *Hīnayāna* şi *Mahāyāna*. Acestea s-au întâmplat şi datorită faptului că Buddha [67] nu s-a ocupat deloc de organizarea religioasă, ci a fost preocupat mai mult de doc-trină [68]. Dar şi privind doctrina nu este cu mult mai original faţă de ideile reli-gioase existente în India la acea vreme. Răspunsurile pe care le-a dat el se înscriu într-un context care era acceptat de la sine de toţi indienii. În afara câtorva mate-rialişti care puneau atunci la îndoială ideea că existenţa umană nu e un fapt sin-gular, pentru ceilalţi existenţa nu era decât un simplu episod dintr-o serie *samsāra*, fiinţa umană fiind prizonieră acestui ciclu al transmigrărilor datorită legii *karman*. Scopul reflecţiei filosofice, ca şi al practicii religioase, era elibe-

Dasgupta, *op.cit.*, vol. 1, pp. 199-203; Robert H.B. Williams, ***op.cit.***; A. Guérinot, ***La religion djaï-na***, Paris, 1926. Collete Caillat, ***Jainism***, în ER, vol. 7, pp. 507-514; Herman Jacobi, ***Jainism***, în ERE, vol.7, pp. 465a-474b.

67. Privind personalitatea lui Buddha vezi: Emil Senart, ***Eseu despre legenda lui Buddha***, trad. Mihail Balint şi Dumitru Scorţaru, Institutul European, Iaşi, 1993; Michael Carrithers, ***op.cit.***; xxx ***Les paroles du Bouddha***, par Pierre Salet, Payot, Paris, 1920. Jaques Bacot, ***Le Bouddha***, Paris, 1947; E.J. Thomas, ***The Life of Buddha as Legend and History***, London, 1927; Walpola Rahula, ***What the Buddha Taught***, Gordon Frazer, London, 1967; Frank E. Reynolds, Charles Hallisey, ***Buddha***, în ER, vol. 2, pp. 319-332; Alfred S. Geden, ***Buddha***, în ERE, vol. 2., pp. 881a-885b.

68. Pentru informaţii despre buddhism vezi: Alexandru Stan, Remus Rus, ***op.cit.***, pp. 239-257; Emilian Vasilescu, ***op.cit.***, pp. 218-238; Jean Noël Robert, ***Buddhismul***, în *Religiile lumii*, coord. Jean Delumeau, pp. 427-501; Véronique Crombé, ***Prezentarea buddhismului***, în *Marile Religii*, coord. Philippe Gaudin, pp. 357-406; Mircea Eliade, ***Istoria credinţelor şi ideilor religioase***, vol. 2, pp. 68-100, 193-212; John Snelling, ***Elemente de buddhism***, trad. Cătălin Mihai Gheorghe, Ed. Rao IPC, Bucureşti, 1997; Henri Arvon, ***Le Bouddhisme***, PUF, Paris, 1959; Jean Przyluski, ***Le Buddhisme***, Ed. Rieder, Paris, 1932; Daisaku Ikeda, ***Buddhism: The Living Philosophy***, 2nd ed., Tokyo, 1976; Louis de la Vallée-Poussin, ***Le dogme et la philosophie du bouddhisme***, Ed. Gabriel Beauchesne, Paris, 1930; Edward Conze, ***Le Bouddhisme dans son essence et son développement***, trad. Marie-Simone Renou, Paris, 1952; Giuseppe Tucci, ***Il buddhismo***, Foglio, 1926; T.W. Rhys Davids, ***Early Buddhism***, A. Constalle, London, 1910; Edward Conze, ***Buddhism: Its Essence and Developement***, Harper and Brothers, New-York, 1959; Kenneth K.S. Ch'en, ***Buddhism, the Light of Asia***, Woodbury, New-York, 1968; Willard L. Johhston, ***The Buddhist Religion***, Dickenson, London, 1967; Richard A. Gard, ***Buddhism***, George Brazilear, New-York, 1962; Wing-tsit Chan, ***The Great Asian Religions. An antology***, Collier MacMillan, London, 1969; Ananda Kentish Coomaraswamy, ***Buddha and the Gospel of Buddhism***, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., London, 1922; Daisetz Teitaro Suzuki, ***History of Buddhist Thaught***, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., London, 1933; xxx ***The Path of the Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists***, ed. by Kenneth W. Morgan, Ronald Press Company, New-York, 1956; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, ***op.cit.***, pp. 65-84; xxx ***The World of Buddhism***, ed. by Heinz Bechert, Richard Gombrich, Thames and Hudson, London, 1984; Robert S. Ellwood, ***Buddhism***, in ER, vol. 2, pp. 334-449; Takeuchi Yoshinori, John P. Keenan, ***Buddhist Philosophy***, în ER, vol. 2, pp. 540-547.

rarea din acest ciclu fără capăt, la care se putea ajunge datorită controlării psi-hicului şi a fizicului prin yoga. Mai degrabă a reformulat doctrina hindusă punând în centru conceptul de *nirvāna*, excluzând total ideea de divinitate şi existenţa sinelui - *ātman*.

Doctrina buddhismului vechi se sprijină pe „*cele trei giuvaeruri*": *Buddha* - maestrul, *Dhamma* - învăţătura sa, şi *Samgha* - comunitatea de discipoli care au atins cele mai înalte culmi ale eliberării. Acest buddhism, numit şi *Theravāda*, s-a răspândit în Asia de Sud-Est. Ulterior a apărut aripa *Mahāyāna*, care nu a fost o „*revelaţie*" în sânul buddhismului, deoarece nu a fost respinsă aripa *Hīnayāna* sau *Theravādină*, nici nu există între ele o prăpastie de netrecut, iar curentele bu-ddhiste sino-japoneze i-au recunoscut autenticitatea, cu toate că există puţine lucruri comune între ele. *Mahāyāna*, nerenunţând la folosirea sanskritei, a intrat în circuitul filosofic indian, emiţând noi concepte filosofico-religioase adoptate de întreaga lume buddhistă şi cu o originalitate proprie.

Nici aripa *Tantrayāna* nu este ceva nou în buddhism, deoarece aspectele tantrice se întâlnesc şi în hinduism [69]. Doar denumirea de *Vajrayāna*, ce apare ca un sinonim pentru *mantrayāna*, dă o notă aparte în Tibet, Mongolia şi Manciuria.

Cert este că religia buddhistă sinizându-se a cunoscut o schimbare de per-spectivă ce a atras o relativizare a conceptelor sale fundamentale: ciclul *samsāra* chiar dacă este acceptat, pierde mult din caracterul tragic şi nu mai este în aceeaşi măsură răul de care te eliberează practica, fapt care lasă cale liberă unor concepţii mai imanente despre eliberare; apoi, valori sinice se grefează pe buddhism. Astfel au apărut o mulţime de curente filosofice *Mahāyāna* adaptate la noile condiţii, care au pus accent pe partea meditativă. S-au multiplicat speculaţiile asupra naturii *buddha* şi a idealului de *Bodhisattva*. Cei ce au atins *Bodhisattva* fac şi ţin legământul de a salva toate fiinţele care, şi ele, pot accede toate la starea lor. Ardoarea evlaviei şi a credinţei se intensifică, dar nu în dauna speculaţiei filoso-fice, prin cei mai iluştri reprezentanţi: Nagārjuna, Vasubāndhu şi Asānga.

A. Sistemul *Hīnayāna* are în centru chipul ascetului şi păstrează cel mai bine doctrina originară după discursurile lui Buddha. Pe durata perioadei sale de studii şi asceză, Buddha a cunoscut atât doctrinele *Sāmkhya*, cât şi practicile *yoga*. Dacă Buddha a respins învăţătura celor doi maeştri ai săi, a fost din cauză că el a depăşit-o. Prin urmare, el n-a respins în totalitate tradiţiile ascetice şi contemplative indiene, pentru că gândirea lui s-a format în lumea studiului şi practicii yoga. Chiar dacă la prima vedere respinge brahmanismul şi Upanişadele, totuşi problema centrală a buddhismului (*dukkha* - suferinţa şi *nirvāna* - starea de eliberare din suferinţă) este problema tradiţională a filosofiei indiene. Descoperirea celor patru Adevăruri nobile, după o logică precisă, se face după cele patru stări ale contemplaţiei înainte de a primi iluminarea, stări care fixează progresul în yoga buddhistă: controlul,

69. v. Jean Marqués-Rivière, ***Le Yoga tantrique hindou et tibetain***, 3-ème ed., Coll. *Asie*, Paris, 1939.

anihilarea imaginației, suprimarea sensibilității și iluminarea [70]. De acum *arhât* și
nirvâna devin fundamente ale buddhismului [71], iar, în doctrina și practica tradițio-
nală buddhistă, apar trei categorii: *shila* - cumpătarea morală, *samâdhi* - concen-
trarea, cu o întreagă gamă de tehnici, și *prajña* - înțelepciunea.

Meditând la primele două adevăruri nobile ascetul descoperă impermanența
și nonsubstanțialitatea lucrurilor și a propriei sale ființe - *anattâ*. El se vede nu
numai rătăcit printre lucruri, cum se vede vedantinul, ci și împărtășind modul lor
de a exista, căci totalitatea cosmică și activitatea psiho-mentală constituie unul și
același univers. Făcând o analiză necruțătoare Buddha a arătat că tot ce există în
lume se lasă clasat în cinci ansambluri - *skandha*, în afară de *nirvâna*, care nu este
condiționată. Lanțul neîntrerupt al transmigrației se explică prin interdependența
dintre existență, dorință și ignoranță.

Negarea sinelui - *âtman*, supus transmigrărilor - *samsâra*, nu are, în doctrina
lui Buddha, nici o rezolvare. El a refuzat să răspundă la întrebările privind exis-
tența sau nonexistența lui *âtman*. Aceasta, fie că discuțiile asupra lui *âtman* antre-
nau spre dispute metafizice, fie că împiedică trezirea spre starea de eliberare. Pe
aceeași linie a mers și Vasubândhu: *„a crede în existența lui âtman înseamnă a
cădea în greșeala permanenței; a nega âtman înseamnă a cădea în greșeala
aneantizării prin moarte"* [72].

Meditând la ultimele două adevăruri nobile, se afirmă explicit că *nirvâna*
există și că ea nu se poate dobândi decât prin tehnici speciale de concentrare și
meditație. Este pusă în valoare afirmația că orice discuție privind natura stării
nirvâna și modalitatea de existență a celui intrat în ea, nu are nici un sens pentru
cel ce a atins măcar pragul acestei stări. De aceea, Buddha nu dă nici o definiție
a acestei stări, deși se referă la atributele ei când vorbește de *arhât* - sfinții eli-
berați.

Structura yogină a acestor metode de abordare a lucrurilor este evidentă. Ea
comportă o serie de meditații și concentrări care erau cunoscute de secole, dar aici
este vorba despre o yoga dezvoltată și reinterpretată de însuși Buddha. Călugărul
buddhist se antrenează la început să reflecteze asupra vieții sale fiziologice, apoi
abordează tehnicile propriu-zise.

Mesajul lui Buddha se adresa omului care suferă prins în *samsâra*. Pentru
Buddha, ca de altfel pentru toate formele de yoga, eliberarea nu se obține decât în
urma unui efort personal, a unei asimilări concrete a adevărului. Eliberarea se
obține atingând starea de *nirvâna*, adică depășind nivelul experienței omenești
profane și reintegrând nivelul necondiționatului. Buddha prelungește tradiția
ascetico-mistică indiană: el crede în *nirvâna*, dar refuză s-o definească. Este chiar
limbajul misticii din Upanișade : *„neti! neti!"* [73].

70. v. Henri Arvon, ***op.cit.***, p. 48.
71. cf. Jean Przyluski, ***op.cit.***, p. 35 sq.
72. Louis de la Vallée-Poussin, ***Nirvâna***, George Beauchesne, Paris, 1925, p. 108.
73. ***Brhadâranyaka-Upanișad*** 4. 22 și 5. 15 (cf. 3. 9).

Pentru a obține starea de necondiționat, Buddha recomandă tehnicile yoga.
Pregătirile pentru asceza și meditația buddhistă sunt aceleași pe care le recomandă
și *Yoga-sûtra*. Meditația se face asupra adevărurilor buddhiste, o experimentare
permanentă a irealității materiei.

Tradiția buddhistă clasează tehnicile propriu-zise în trei categorii: *jhâna* -
meditările, *samâpatti* - reculegerile, și *samâdhi* - concetrările.

Jhâna sunt patru: în prima *bhikkhu* se detașează de orice dorință simțind
bucurie și fericire, însoțite de judecată și reflecție; în a doua se obține liniștea
activității intelectuale; în a treia se detașează de bucurie și rămâne indiferent; în a
patra dobândește o stare de puritate absolută, de indiferență și gândire trează.

Samâpatti sunt patru: în prima se trece în regiunea infinității spațiului; în a
doua se trece în regiunea infinității conștiinței; în a treia se trece în regiunea
nonexistenței tuturor lucrurilor; în a patra se trece într-o stare de spirit care nu este
nici idee, nici absența ideii. Cu alte cuvinte, *samâpatti* este oprirea oricărei per-
cepții conștiente.

Samâdhi sunt exerciții de durată mai scurtă decât *jhâna* și *samâpatti* și slu-
jesc doar ca antrenament psihomental. Gândirea se fixează pe anumite obiecte sau
noțiuni pentru a obține unificarea conștiinței și suprimarea activităților raționale.
Se cunosc deosebite feluri de *samâdhi*, fiecare urmărind un țel precis.

Practicând și stăpânind exercițiile yoga, *bhikkhu* înaintează pe calea
eliberării, care are patru stadii: scăparea de erori și îndoieli, diminuarea patimii,
urii și prostiei, învingerea definitivă a erorilor, îndoielilor și dorințelor și curățirea
de toate impuritățile și pasiunile, și dobândirea de puteri miraculoase - *iddhi*, care
pot deveni și o piedică înspre *nirvâna*.

Mai există tehnici de meditație prin înțelepciune - *prajña*, adică însoțite de o
perfectă înțelegere a stărilor psihice și parapsihice experimentate, transmutând
conștiința normală și depășind toate modalitățile accesibile unei conștiințe noni-
luminate.

Trebuie să precizăm că în *jhâna* și *samâpatti* există multe puncte comune cu
samprajñâta și *asamprajñâta samâdhi* din yoga clasică. De altfel, buddhiștii
recunosc că yoginii nebuddhiști pot avea acces la cele patru *jhâna*, dar afirmă că
samâpatti a distrugerii conștiinței și senzației este o descoperire a lui Buddha și
constituie luarea de contact cu *nirvâna*.

Principalele școli din buddhismul *Hinayâna* sunt *Vaibhâșika* și *Sautrântika* și
supraviețuiesc și azi în Sri Lanka, Birmania și Thailanda [74].

74. Despre sistemul Hinayâna: John Snelling, ***op.cit.***, pp. 150-156; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***,
pp. 338-355; Mircea Eliade, ***Techniques du Yoga***, pp. 181-215; idem, ***Essai sur les origines de la
mystique indienne***, pp. 166-198; idem, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, pp. 86-106;
idem, ***Patañjali și Yoga***, pp. 158-177; idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 146-165; Richard
Gombrich, ***Theravâda Buddhism***, Routledge and Paul Kegan, London, 1988; A.K. Warder, ***Indian
Buddhism***, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970. O analiză a conceptului nirvana se găsește în teza de

B. Sistemul *Mahāyāna* are obiective destul de diferite față de școlile timpurii. Adepții aspiră la un contact la fel de profund cu adevărul școlii *śūnyatā*, făcând din acesta principalul subiect al meditației, decât din căutarea și obținerea unei cunoașteri existențiale de profunzime a adevărului *duhkha - anattā - anātman*. De asemenea, ei încearcă să dea naștere unor calități de *bodhisattva*, astfel încât să poată acționa efectiv în *samsāra*, pentru a ușura suferința ființelor sensibile.

Primele manifestări ale școlii *Mahāyāna* apar prin *Prajñā-pāramitā-sūtra* (cuvinte despre înțelepciune), opere de dimensiuni diferite, destul de greu de înțeles, care au introdus un nou stil în gândirea buddhistă. Noile texte se deosebesc prin marea lor toleranță în ceea ce privește disciplina și prin doctrina lor cu o structură mai mistică. Idealul nu mai este starea de *arhat* în căutarea propriei stări *nirvāna*, ci *Bodhisattva*, model de bunăvoință și compasiune care-și amână nedefinit propria sa eliberare pentru a o înlesni și altora. Acest erou religios, care seamănă cu *Rāma* sau *Krșna*, nu cere calea rigidă a călugăriei, ci devoțiunea personală de tip *bhakti*. De acum este de ajuns a lua hotărârea de a deveni Buddha spre binele altora. Adepții *Bhodisattva* *„nu vor să atingă nirvāna proprie. Ei au străbătut lumea aceasta dureroasă a existenței și, totuși, doritori să câștige iluminarea supremă, nu tremură în fața nașterii și a morții. Ei s-au pus în mișcare pentru binele lumii, pentru fericirea lumii, din milă pentru lume. Ei au luat această hotărâre: noi vrem să devenim instrumentele de salvare a lumii"* [75].

Această doctrină a salvării este cu atât mai curajoasă, cu cât *Mahāyāna* a elaborat o nouă și mai radicală filosofie, acea a *vacuității universale*. Astfel, se spune că două lucruri sunt necesare unui *Bodhisattva*: a nu părăsi niciodată ființele și a înțelege într-adevăr că toate lucrurile sunt vide. Doctrina *śūnya*, golind universul de realitate, înlesnește detașarea de lume și duce la stingerea sinelui, care e de fapt primul scop al lui Buddha.

Conceptul de gol, vid, vacuitate, a fost utilizat în școala *Mādhyamika*, fondată de Nāgārjuna, în chip de instrument pedagogic comod și eficient pentru a împinge mintea dincolo de acel simț al dualității. Această filosofie nu este un instrument al rațiunii, ci un instrument de convertire a rațiunii în înțelegere și a realiza ceea ce înseamnă el în realitate [76].

Dar mai există încă două școli care afirmau primatul conștiinței pe o linie pozitivă: *Vijñānavāda* și *Yogācāra*.

După doctrina *Vijñānavāda* obiectele lumii exterioare nu sunt nicidecum reale sau exterioare, ci constituie metamorfoze ale conștiinței sau ale minții. Ei

doctorat în Teologie a d-lui prof. univ. dr. Remus Rus, ***Concepția despre om în marile religii***, în Glasul Bisericii, nr. 7-8/1978, pp. 830-835; Louis de la Vallée-Poussin, *op.cit.*; Thomas P. Kasulis, ***Nirvāna***, în ER, vol. 10, pp. 448-456; André Bareau, ***Hīnayāna Buddhism***, în ER, vol. 2, pp. 444-456; T.W. Rhys Davids, ***Hīnayāna***, în ERE, vol. 6, pp. 684a-686a.

75. Edward Conze, ***Le bouddhisme***, p. 126.

76. cf. Arthur Berriedale Keith, ***Buddhist Philosophy in India and Ceylon***, OUP, Oxford, 1923, p. 273 sq.

arătau că în spirit pot apare lucruri atunci când nu există nici un obiect exterior prezent, ca de exemplu într-un vis sau prin practica vizualizării imaginative.

Școala *Yogācāra* reafirmă necesitatea experienței yoga, dar în acord cu doctrina *Vijñānavāda*. Pentru a distruge lumea fenomenală și a regăsi necondiționatul, este mai ușor să te retragi în propriul tău interior, prin meditație și extaz, în loc să procedezi la aneantizarea analitică a lumii. Însă nu se renunță pentru aceasta la filosofie. Aspectul filosofic îl constituie *upāya*, adică mijloacele capabile de a-l îndruma pe adept spre o perspectivă interioară mai profundă care poate fi obținută doar prin practică efectivă. Când se înțelege că obiectele exterioare sunt doar proiecții ale propriei conștiințe, individul își dă seama că nu există nici un obiect care să fie perceput și nimeni care să-l perceapă. Aceasta duce la calea *„perspectivei interioare"*, care permite accesul către o ultimă stare unde survine calmul total într-o *samādhi* profundă a conștiinței pure. Aceasta este complet golită de conținut, dincolo de dualismul subiect-obiect. Dezvoltând cele afirmate constatăm că panorama fluidă a stărilor mentale succesive, care constituie ceea ce pare a fi și se percepe pe sine ca fiind un individ se numește *santāna*. Rădăcina eternei și mobilei *santāna* este *vijñāna* - ideația. Orice pare să existe este rezultatul creației din interior sau al imaginației - *parikalpa*. Un asemenea gând, în chip magic creativ, este posibil doar pentru că există un fel de depozit etern - *ālaya*, de unde poate fi extrasă substanța oricăror imagini sau idei posibile. Aceasta este *ālaya-vijñāna* - conștiința depozit, care este gândită în sine și prin sine, gând fără lucrul care este în gând, gând care este vid - *śūnya*. *Ālaya-vijñāna* e mai presus de orice concepție și imaginație, și, totuși, ea este, în același timp, potențialitatea oricărui gând posibil. Toate lucrurile care pot fi văzute sau descoperite, toți așa-numiții indivizi, toate trăsăturile lumii fenomenale sunt producții ale fluxului continuu de imaginări *parikalpa*, care se ridică, asemenea valurilor din acest ocean, doar ca să dispară înapoi numaidecât în infinitatea lui. Individul încetează să existe în contact cu *ālaya-vijñāna*, întrucât stările mentale unduitoare, ce constituie conștiința de sine a eu-lui, se dizolvă în ea. Practic există o *nirvāna* sau o *śūnya*, dar cu un caracter pozitiv.

Cei ce au atins idealul de *Bodhisattva* practică *Marea Yoga*. E vorba de o împietrită yoga mentală, care îl salvează pe practicant de vârtejul chinuitor al stării *samsāra*. Apoi, *prajñā* - înțelepciunea dizolvă vălul ce poartă figurile iluziei, spulberă spectacolul neconteni t, ducând astfel la *ālaya-vijñāna* care este inefabilă. Yoga atinge acest scop printr-un proces gradual. Urmărind expansiunea gândului în acțiune retroactiv prin fluxul continuu al stărilor mentale, ea conduce mintea în cele din urmă la depozitul inepuizabil de unde izvorăște perpetuu expansiunea. Această pură abundență dincolo de accidentele iluziei universale este *nirvāna*. Această doctrină va fi dezvoltată mai departe de vestiții frați Asanga și Vasubandhu [77].

77. Despre școala *Yogācāra*: John Snelling, *op.cit.*, pp. 103-107; xxx, ***Yogācāra***, în NEB, vol. 12, pp. 846-847; Hattori Masaaki, ***Yogācāra***, în ER, vol. 15, pp. 523-528; L.S. Cousins, ***Yogācāra***, în PDR, pp. 357-358; Pierre Masson, ***Yogācāra***, în DR, pp. 1795-1796; Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, p. 169; Heinrich Zimmer, *op.cit.*, pp. 350-355; Paul Masson-Oursel, *op.cit.*, pp. 150-155.

Transmiterea buddhismului *Mahāyāna* în celelalte regiuni din nordul și estul Asiei arată înclinația spre speculație și meditație a acestor popoare.

Buddhismul a atins apogeul în China în timpul dinastiilor Sui și T'ang (581-907). După ce s-a încheiat munca de importare și asimilare, și-a făcut apariția un buddhism chinez, modelat de interacțiunea creatoare a învățăturilor indiene cu tradițiile chineze, mai ales cu taoismul și de însuși geniul chinez. Patru, dintre multele școli care au apărut în această epocă, au prezentat inovații specific chineze: *Hua-yen*, școala Podoabei de Flori; *Ching-t'u*, școala Tărâmunului Pur, *T'ien-t'ai*, școala Lotusului Alb; *Ch'an*, școala Meditației.

Din China buddhismul s-a răspândit în Coreea, unde au existat și încercări de sincretism. De o apreciere deosebită s-au bucurat școlile *Kyo* (corespondentă a școlii T'ien-t'ai) și *Shon* (corespondentă a școlii Ch'an).

Tot din China buddhismul s-a răspândit și în Japonia. Buddhismul japonez a trebuit să se împace cu shintoismul care a opus, la început, o riguroasă rezistență. Trei școli au avut un succes deosebit: *Tendai* (corespondentă a școlii T'ien-t'ai), *Zen* (corespondentă a școlii Ch'an), cu două aripi, *Rinzai-zen* și *Sōtō-zen*, și *Shingon*, școală tantrică fără cult sacru erotic, foarte populară.

Toate aceste școli pun accent pe meditație. Meditația se face fie în puterea lui Buddha care asigură salvarea, fie în poziția șezând (*zen*) la poarta *dhammei* lui Buddha, fie în fața unui perete gol fără să dorești nimic, nici măcar să devii buddha (*sōtō-zen*). Totul urmărește să instaleze calmul și concentrarea. Tehnicile de meditație sunt aproape identice cu cele ale școlilor tradiționale *Mahāyāna*, cu mici diferențe în funcție de zonă. Scopul este același: eliberarea din lanțul existențelor [78].

C. Sistemul *Tantrayāna* își face apariția în buddhism în secolul al IV-lea. Tantrismul s-a bucurat brusc de o mare popularitate atât printre filosofi, cât și printre asceți și yogini încât filosofia, mistica și ritualul au primit mari influențe, afectând și straturile populare. Există un tantrism hinduist și unul buddhist. Și jainismul a acceptat metode tantrice, la fel șivasimul din Kașmir. Deși primele manifestări *tantra* se află în hinduism, buddhismul tantric le-a dezvoltat până la formarea unui sistem filosofico-religios.

78. Despre buddhismul *Mahāyāna*: Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 356-374; John Snelling, ***op.cit.***, pp. 89-112; Paul Williams, ***Mahāyāna Buddihsm***, Paul Kegan, London, 1989; Beatrice Lane Suzuki, ***Mahāyāna Buddhism***, The Buddhist Lodge, London, 1938; Henry Clarke Warren, ***Buddhism in Translation***, C.U.P. & H.U.P., 1986; T.R.V. Murti, ***The Central Philosophy of Buddhism***, George Allen and Unwin, London, 1955; Richard H. Robinson, ***Early Mādhyamika in India and China***, U.W.P., Madison, 1967; William Montgomery McGovern, ***Introduction to Mahāyāna Buddhism***, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd, London, 1922; Daisetz Teitaro Suzuki, ***Outlines of Mahāyāna Buddhism***, Luzac and Co., London, 1907; Nakamura Hajime, ***Mahāyāna Buddhism***, în ER,vol.2, pp.457-472; Louis de la Vallée Poussin, ***Mahāyāna***, în ERE,vol.8, pp.330a-336b. Despre buddhismul *Zen*: John Snelling, ***op.cit.***, pp. 110-112, 137-142; Dogen Kigen, ***Zen***, trad. Radu Ciocănelea, Ed. Herald, București, 1997; Allan W. Watts, ***Calea Zen***, trad. Iulia Waniek, Ed. Humanitas, București, 1997; Daisetz Teitaro Suzuki, ***Introduction to Zen Buddhism***, London, 1941; idem, ***Manual of Zen Buddhism***, Grove Press, New-Vork, 1960.

Problema originilor tantrismului buddhist este departe de a fi rezolvată. După tradițiile buddhiste, tantrismul ar fi fost introdus de către *Asānga*, marele maestru yogācāra, și *Nāgārjuna*, reprezentantul cel mai de seamă al școlii *Mādhyamika*. Numele sub care este cunoscut tantrismul buddhist este *Vajrayāna* (vajra = diamant), iar cel mai vechi text este *Guhya-samāja-tantra*.

Tantrele buddhiste sunt compuse din patru categorii: *kriya-tantra, caryā-tantra, yoga-tantra și anuttara-tantra*. Primele două se ocupă de ritualuri, celelalte două se ocupă de procesele yogine cu ajutorul cărora se realizează eliberarea. În general, aproape toate textele tantrice conțin atât indicații spirituale, cât și fragmente filosofice și instrucțiuni yogine. După tradiția tibetană, cele patru categorii de tantre s-ar afla în relație cu principalele tipuri umane.

Din secolul al II-lea în buddihsm pătrund două divinități feminine: *Prajñā-pāramitā*, creație a metafizicienilor și asceților, care încarnează Înțelepciunea supremă, și *Tārā*, arătarea Marii Zeițe din India aborigenă. Cunoaștem că în hinduism *Śakti* - forța cosmică, este promovată la rangul unei Mame divine și se redescoperă religios misterul femeii, ca o emoție mistică în fața misterului generării și al fecundității. Femeia încarnează, în același timp, misterul creației și misterul ființei, misterul a tot ceea ce este și devine, moare și renaște într-un mod neînțeles de rațiune. De acest lucru trebuie să ținem cont când abordăm tantrismul și mișcările care derivă din el. De aceea ritualul viu, imitativ al forței divine, joacă un rol foarte important, iar inima și sexualitatea sunt vehicule care permit accesul la transcendență. Deoarece corpul reprezintă cosmosul și pe toți zeii, iar eliberarea pornește de la corp, acesta trebuie să fie sănătos și puternic. În unele școli tantrice disprețul față de asceză și speculație este însoțit de respingerea radicală a oricărei practici meditative. Eliberarea este spontaneitatea pură.

Însă ceea ce credem că e facil în tantrism e doar o aparență. Calea tantra presupune o *sādhanā* lungă și dificilă. *Śūnya* - vidul nu e pur și simplu o neființă, este esență adamantină, de aceea se numește *vajra*. Ori, idealul unui practicant tantra urmărește să se transforme într-o *„ființă de diamant"*, ideal care, pe de o parte, se întâlnește cu cel al alchimistului indian, dar, pe de alta, ne amintește de formula *ātman = Brahman* din Upanișade.

Sādhanā tantrică implică un număr dificil de ritualuri și exerciții meditative, care sunt susceptibile de a fi efectuate doar cu ajutorul practicilor yoga. Iar cele mai importante rămân *dhārāna* și *dhyāna*. Apoi s-au valorizat practicile *mantra*, care sunt folosite ca suporturi pentru concentrare, având clar o funcție yogină. Totul se desfășoară după formule mistice precise ce sunt predate oral de guru.

Un rol important îl joacă *mandala*, un fel de *„barieră de foc"* care interzice accesul neinițiaților la practica tantra și, apoi, simbolizează cunoașterea metafizică ce *„arde"* ignoranța - *avidyā*. Centura interioară a *mandalei* e *„centura de diamant"*, iar diamantul este simbolul conștiinței supreme, *boddhi* - iluminarea.

Ținând cont de rolul pe care-l are corpul în ritualuri, se scoate în evidență practica *hațha - yoga*, care întărește corpul. Yoginii obțin puteri reale miraculoase

şi au capacitatea de control asupra sistemului neurovegetativ. Corpul este alcătuit dintr-un număr de trei *nādi* - cercuri şi şapte *cakra* - centri, aşezaţi pe coloana vertebrală. Prin aceşti centri trebuie să treacă energia *kundalini*, care este descrisă sub forma unui şarpe sau a unei zeiţe, stimulată de exerciţiile *hatha - yoga*. Este imposibil să se treacă la trezirea energiei *kundalini* fără pregătirea spirituală minuţioasă pe care o implică multe discipline de factură yoga. Acest efort deosebit este foarte rar încununat de succes, chiar şi după aceste pregătiri. Urmează apoi un număr mare de purificări şi încantaţii pregătind unirea mistică numită *maithuna*, ce duce la starea de *sajaha*, starea necondiţionării, a spontaneităţii pure, a depăşirii lumii fenomenale. Efectiv este vorba de un univers de analogii, simboluri, omologii şi dublu-sensuri, în care nu lipsesc disciplinele yoga [79].

Cele mai interesante şcoli buddhiste tantrice apar la tibetani. Ei au păstrat timp de o mie de ani tantrismul indian, până la intervenţia forţată a comuniştilor chinezi. Şcolile cele mai importante au fost: *Nyingma*, care a optat pentru un sistem cu şase trepte tantra; *Sakya*, care pune accent pe relaţia *samsāra-nirvāna*; *Kagyu*, cunoscută şi prin maeştrii Naropa, Tilopa, Marpa şi Milarepa, adepţi ai practicii *Mahāmudrā-yoga* (şcoala se mai numeşte şi Kargyüpta); *Gelug*, care a încurajat studiul filosofico-religios astfel încât practicanţii să poată dobândi o înţelegere intelectuală limpede privind scopul eliberării.

Pentru a înţelege tantrismul tibetan este necesar să înţelegem că esenţa tantrismului tibetan se poate discerne în cea mai înaltă diviziune a învăţăturii teoretice cunoscută ca *anuttāra-tantra*. În teorie şi practică această doctrină supremă constă în două părţi: *„calea fără formă"* sau calea eliberării numită *tar-lam* şi *„calea cu formă"* sau calea tangibilă numită *hdsin-lam*. *Tar-lam* acceptă calea *nirvāna* prin *Mahāmudrā-yoga*, *hdsin-lam* acceptă cele şase forme de yoga tibetană [80].

79. Pentru informaţii despre *tantrism*: Mircea Eliade, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, pp. 199-253; idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 181-259; Alex Wayman, ***Esoteric Buddhism***, in ER, vol. 2, pp. 472-482; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 372-398; Serge Hutin, ***Secretele tantrismului***, trad. Mircea Iacobini, Ed. Sophia, Arad, 1993; Bhagavan Shree Rajneesh, ***Spiritualitatea tantrică***, trad. Angela Meyer, f.ed., f.l., f.a.; Jean Marquè-Rivière, ***Le Yoga tantrique hindou et tibétain***, 3-ème ed., col. *"Asie"*, Paris, 1939; Agehananda Bharati, ***The Tantric Tradition***, London, 1965; John Woodroffe, ***The Serpent Power***, 3rd ed., London, 1941; Ajit Mookerjee, ***The Tantric Way***, N.Y. Grafic Society, New-York, 1977; idem, ***Kundalini***, Thames and Huston, New-York, 1982; Theos Bernard, ***Hatha Yoga***, CUP, New-York, 1944; Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 177-232; idem, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 177-195; Louis de la Vallée-Poussin, ***Tantrism (Buddhist)***, in ERE, vol. 12, pp. 193a-197a.

80. Despre buddhismul tibetan: Regio Evarist P. Huc, ***Descoperirea Tibetului***, trad. Apriliana Medianu, Ed. Deceneus, Piteşti, 1993; Dalai Lama Tenzin Gyatso, ***Comorile buddhismului tibetan***, trad.Dan Chiaburu, Claudia Marinescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1997; Lama Anagarika Govinda, ***Bazele misticii tibetane***, trad. Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998; John Selling, ***op.cit.***, pp. 156-166; xxx ***Yoga tibetană şi doctrinele secrete***, după Lama Kasi Dawa Sandup, trad. în lb. engl. W.Y. Ewans-Wentz, trad. rom. Mircea Iacobini, Ed. Sophia, Arad, 1993; Alexandra David-Néel, ***Tainele învăţăturilor tibetane***, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995; Chang Ch'êng-chi, ***Teachings of Tibetan Yoga***, New-York, 1963; David L. Snellgrove, ***Tibetan Buddhism***, în ER, vol. 2, pp. 493-498.

3. PRINCIPIILE DOCTRINARE YOGA

Tema de bază a gândirii religioase post-upanişadice se află în fraza următoare: *„totul este durere, totul este efemer"*. Doctrinele şi speculaţiile, precum şi metodele de meditaţie şi tehnicile de eliberare, îşi găsesc motivaţia în această suferinţă universală, căci ele nu au valoare decât în măsura în care îl salvează pe om de durere. Experienţa umană, de orice natură ar fi, naşte suferinţă, după cum afirmă Iśvarakṛṣna: *„Din loviturile întreitei suferinţe [se naşte] dorinţa de a cunoaşte mijloacele îndepărtării acesteia"* [81]. În acord cu aceasta este şi Patañjali: *„Numai durere e totul pentru cei înzestraţi cu discriminare şi modificările minţii"* [82].

De aici rezultă că suferinţa este de trei feluri: suferinţa care ţine de aspectele fizice şi psihice ale persoanei umane - *ādhyātmika*, suferinţa produsă de vieţuitoarele pământului, inclusiv vegetalele - *ādhibhautika* şi suferinţa de origine divină sau cerească - *ādhidaivika*, în care intră şi demonii şi calamităţile naturale. În felul acesta, observăm că poziţia Yoga este întrucâtva similară cu buddhismul timpuriu, deoarece rămânând în înfăptuire nu există posibilitatea fericirii absolute, întrucât *„totul este numai durere"* pentru cel ce a ajuns la cunoaşterea discriminativă. Cunoaşterea discriminativă are ca obiect distincţia *puruṣa - prakṛti* şi se referă la percepţia continuă a domeniului ignoranţei ca nereal. Este cunoaşterea prin care ceea ce pare identic se vede ca distinct şi, totodată, mijlocul de a ajunge la cunoaşterea transcendentală, ce precede eliberarea finală - *kāivalya*. Aşadar, temelia acestei doctrine stă în dorinţa omului de a scăpa de tortura întreitei suferinţe: mizeria celestă, terestră şi interioară.

Totuşi, descoperirea acestei dureri universale nu duce la pesimism. Nici un mesaj religios indian nu eşuează în disperare. Prezenţa durerii, ca lege a existenţei, poate fi considerată ca o condiţie absolut necesară pentru eliberare. Prin urmare, această suferinţă universală are în sine o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea aminteşte necontenit ascetului sau înţeleptului că există un singur mijloc de a găsi eliberarea: retragerea de lume, detaşarea de cele materiale şi de ambiţii, izolarea în totalitate.

Pe de altă parte, numai omul suferă. Durerea este o necesitate cosmică. Simplul fapt de a exista în timp implică durerea. Însă, spre deosebire de zei sau animale, omul are posibilitatea de a-şi depăşi efectiv condiţia. Certitudinea că nu există un mijloc de a obţine eliberarea nu poate să ducă la disperare sau pesimism. De altfel, aceasta este o caracteristică comună tuturor filosofiilor şi doctrinelor mistice indiene. Suferinţa este într-adevăr universală, dar, dacă omul ştie să o abordeze pentru a se dezrobi, ea nu este definitivă.

81. ***Sāmkhya-kārikā*** 1.
82. ***Yoga-sūtra*** 2. 15.

A te *„elibera"* de suferință este și scopul tuturor tehnicilor de meditație indiene. Nici o știință nu are valoare dacă nu urmărește *„salvarea"* omului. *„Salvarea"* implică transcenderea condiției umane. Textele sacre indiene folosesc des imaginea de legare, înlănțuire, captivitate, uitare, beție, somn, neștiință, pentru a zugrăvi condiția umană, iar imaginea eliberării apare ca o sfâșiere a unui văl, a trezirii, reamintirii pentru a exprima abolirea condiției umane.

Chiar și scopul propus de Patañjali este același și bine precizat: eliberarea omului de condiția sa umană, cucerirea libertății absolute, realizarea necondiționatului. Numai că metoda de eliberare necesită tehnici fiziologice, mentale și mistice multiple, dar toate au o trăsătură comună ce constă în caracterul lor antiprofan. Pe când profanul trăiește în interiorul condiției umane, yogi-nul se izolează de condiția umană în solitudine și castitate.

Yogi-nul se desolidarizează de viață treptat. Începe cu abolirea deprinderilor vitale cele mai puțin esențiale (comoditatea, distracția, pierderea timpului, risipirea forțelor mintale) și caută să unifice cele mai importante funcții ale vieții: respirația și conștiința (mai precis, disciplinarea suflului și fixarea fluxului conștiinței). Dar toate acestea nu pot avea loc dacă el nu este conștient de faptul că trebuie să se supună ordinii cosmice *ṛta* și că eliberarea sinelui înseamnă o supremă reintegrare în marea totalitate unde sinele se absoarbe, dar desolidarizându-se în întregime de tot ce înseamnă univers, divinitate, ego.

3.1. SINELE

Sinele (spiritul), în calitatea sa de principiu transcendent și autonom, este acceptat de toate filosofiile indiene, cu excepția celor buddhiste și materialiste. Școala Vedānta definește sinele - *ātman* ca fiind o realitate unică, universală și eternă angajată dramatic în iluzia - *māyā* temporară a creației. Sāṃkhya și Yoga îi refuză sinelui - *puruṣa* orice atribut și orice relație și nu se poate afirma decât că *puruṣa* există și cunoaște, fiind vorba de o cunoaștere metafizică rezultată din contemplarea propriului mod de a exista.

Ca și *ātman*, din Upanișade, *puruṣa*, în Sāṃkhya, este inexprimabil. Atributele sale sunt negative, el *„este numai spectator, deoarece nu are calitatea de agent"* [83], adică nu făptuiește nimic, totul rezultă din acțiunea celor trei *guṇas*. Este doar un martor al devenirii cosmice la care nu ia parte, dar care se reflectă în el. *Puruṣa* este numit etern, liber, impasibil, ireductibil, lipsit de calități și nu posedă inteligență pentru că este lipsit de dorințe. Îi sunt străine stările de conștiință și fluxul vieții psihomentale.

Pe aceeași linie se situează și Patañjali. Definind, în mod paradoxal, necunoașterea sau ignoranța - *avidyā* ca o cunoaștere opusă celei reale și nu ca o cunoaștere falsă, o atașează de sine: *„a lua ce-i ne-etern, impur, dureros și ne-sine*

83. *Sāmkhya-kārikā* 19.

drept etern, pur, plăcut și sine, aceasta e ignoranța" [84]. Necunoașterea din *avidyā* se referă la confuzia dintre *puruṣa* și *prakṛti*, o confuzie de atribute dinspre *prakṛti* spre *puruṣa*. *Puruṣa* devine subiectul real al experienței de făptuire - *karman* sau cunoaștere - *jñāna*.

Cauza și originea asocierii dintre *puruṣa* și *prakṛti*, precum și faptul că *puruṣa* a aceeptat să fie antrenat pe orbita vieții și să dea naștere omului, sunt două aspecte ale unei probleme care n-a dus la dezbateri ample, problemă pe care cele două *darśanas* o consideră insolubilă, deoarece depășește capacitatea rațiunii de a o înțelege. Această problemă a raportului dintre *puruṣa* transcendent, imuabil, inactiv și inteligent, cu *prakṛti*, natura materială, veșnic mișcătoare și schimbătoare, dar inertă, lipsită de inteligență și conștiință, Yoga o rezolvă concepând participarea lui *puruṣa* în cunoaștere ca pe o reflectare a sa în intelect - *buddhi*. Această reflectare a lui *puruṣa* în *buddhi* este cea care formează noțiunea de *„sine"*, de ego, de care se leagă toate fenomenele mentale și care transformă cunoașterea fenomenală în cunoaștere conștientă. Toate modificările necesare în procesul cunoașterii țin de intelect, cel care furnizează obiectul cunoașterii lui *puruṣa*, sub forma unui conținut mental. În acest fel *puruṣa „repercepe"* conținutul mental din propria-i reflectare, privește asupra acestuia, fără să participe la modificările intelectului. În realitate *puruṣa* nu încetează să se privească pe sine însuși chiar în această reflectare. Această privire - reflectare a lui *puruṣa* în intelect este prezentă permanent, chiar atunci când intelectul nu își asumă o formă anume, formându-se astfel noțiunea de *„sine"* ce însoțește individul neîntrerupt.

Se pune întrebarea: cum e posibilă această reflectare a lui *puruṣa* în intelectul lipsit de conștiință și cum poate *puruṣa* să permită ca fie și o reflectare a sa să-și asume forma lui *buddhi*, deschizând astfel calea falselor identificări? Există totuși o anumită asemănare între *buddhi* și *puruṣa*, asemănare dată de *sattva*, calitatea purității, care se apropie de caracterul pur al spiritului și care este esența lui *buddhi*. Când *sattva* devine perfect pur, la fel de pur precum *puruṣa*, *buddhi* are capacitatea perfectei reflectări a spiritului [85], stare ce precede imediat *kāivalya*.

Ca principiu cunoscător absolut, *puruṣa* este nemișcat, neafectat de tendințele *guṇas*. De aceea cea mai înaltă formă de renunțare nu-și poate avea suportul decât în cunoașterea lui *puruṣa* [86].

Datorită ignoranței - *avidyā*, *puruṣa* și *prakṛti*, care sunt cu totul diferiți, par a fi în conjucție [87], însă realitatea legăturii lor este cea de distincție, de despărțire. Intervenind în cunoaștere, *sattva* poate da naștere la confuzia *„amestecării"* între principiul cunoscător - *puruṣa* și instrumentul cunoscător - *citta*. Experiența prin care lumea este cunoscută ca fenomen este consecința nedistincției între cunoașterile specifice celor două principii.

84. *Yoga-sūtra* 2. 5.
85. cf. *Yoga-sūtra* 3. 34.
86. *Yoga-sūtra* 1. 16.
87. cf. *Yoga-sūtra* 2. 23.

Citta - mintea condiționată, ca instrument natural, nu poate percepe decât principii ce se situează în același domeniu de realitate cu ea. Ea nu poate vedea ceea ce este etern pentru că este tranzitorie, nu poate înțelege puritatea pentru că este compusă, nu poate simți mereu fericirea pentru că este limitată și nu poate fi *puruṣa* pentru că este un instrument al lui *prakrti*. Oferindu-i-se o lume compusă, schimbătoare și multiplă, ea creează – sub impulsul ignoranței – imaginea unei realități compuse, multiple, schimbătoare, pe care dorește s-o cunoască. Cufundarea în existență aduce tocmai această confuzie și ea stăpânește mintea.

În prezența ignoranței - *avidyā* și a minții - *citta* are loc *saṃyoga* - conjuncția *puruṣa-prakrti*. După începerea cunoașterii discriminative, care este mijlocul de înlăturare a ignoranței, legăturile între *puruṣa* și *prakrti* sunt din ce în ce mai slabe. Înlăturarea ignoranței îl dezleagă pe *puruṣa* din conjuncție. Acesta este ca și atras înspre *kāivalya*. Ceea ce-l împiedică să se unească cu propria stare de *„izolare"* sunt legăturile minții ce nu și-au epuizat puterea. De aceea, cunoașterea discriminativă implică un mare efort al conștiinței de a se dezrădăcina din ceea ce părea a fi ea însăși. Cunoașterea discriminativă este realizarea deosebirii între sine și non-sine și trebuie practicată neîntrerupt pentru a înlătura orice interval, orice defect prin care ar putea răzbi o formă anume. Când cunoașterea discriminativă devine desăvârșită și continuă, zona de tranziție între *avidyā* și *vidyā* a fost străbătută și mintea intră într-o stare permanentă de *samādhi*, unde doar ființarea-de-sine există, în care se realizează *kāivalya* [88].

3.2. TRANSMIGRAȚIA

Doctrină fundamentală a hiduismului, jainismului și buddhismului, doctrina transmigrației sufletelor sau a reîncarnării - *samsāra*, fără de care nu pot fi înțelese Upanișadele și textele *yoga*, joacă un rol deosebit de important în experiența religioasă indiană.

Doctrina aceasta pornește de la întrebarea: *„Ce se alege din om după moarte?"*. Răspunsurile date din timpul Upanișadelor și până astăzi, au dus la cea mai originală și mai influentă doctrină a concepției despre lume, care are o semnificație practică și astăzi.

Conform acestei doctrine, omul este văzut ca o plantă care se naște, se dezvoltă și moare, dar nu complet. După cum dintr-o plantă rămâne sămânța, tot așa, după moartea omului, rămân faptele ca o sămânță, care, semănate din nou în imperiul ignoranței, produc o nouă existență. Fiecare curs al unei vieți este, pe de

88. Pentru detalii vezi: Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 238-257; Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 279-292; Mircea Eliade, ***Problematica filosofiei indiene***, pp. 65-71; Swami Pavitrananda, ***Les „mystères" du Yoga***, în *Message actuel de l'Inde*, dir. Jaques Masui, Les Cahiers du Sud, Paris, 1941, pp. 176-182; Mircea Eliade, ***Patañjali și Yoga***, pp. 27-31; idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 25-27; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 195-201.

o parte, cu toate faptele și suferințele sale, urmarea inevitabilă a faptelor dintr-o naștere anterioară și, pe de altă parte, condiționează, prin faptele din acest curs al vieții, o viață imediat următoare. Prin urmare, există două trăsături fundamentale ale transmigrației: prima, că ea nu este rezultatul unui efort de gândire sau căutare spirituală; a doua, că se supune unui mecanism etic, numit *karman*, care guvernează totul, inclusiv o mulțime de factori secundari cu privire la fericire sau nefericire [89].

Trebuie să amintim că *samsāra* se întinde la nivelul întregului cosmos, nu numai la ființele umane.

Întrebarea centrală privind temeiul transmigrației este: dacă sufletul individual este o pură aparență, pe lângă cel suprem, cum ajunge etern eliberatul, preafericitul suflet suprem să asume această aparență și, ca suflet individual, abătut de la adevărata sa esență, să devină legat, să rătăcească și să sufere? Răspunsurile date în Upanișade sunt nehotărâte și nesatisfăcătoare.

În Praśna-Upanișad se dă răspuns la întrebarea: de unde apare sufletul individual și cum intră el în trup?: *„Din Ātman (sufletul suprem) ia ființă Prāna (sufletul individual); ca umbra de la om, tot așa se întinde acestea din urmă de la el. Iar el intră în acest trup"* [90].

Un alt răspuns ni se dă în Dhyānabindu-Upanișad, folosindu-se terminologia ce domină în doctrina Sāṃkhya: *„Ātman-ul nemuritor continuă să existe precum picătura de apă pe floarea de lotus. Acest ātman este copleșit, el ajunge la o stare de amețeală încât el nu-l mai recunoaște pe sublimul, sacrul creator aflat în el însuși, ci, antrenat de curentul guṇas și pângărit, el devine nestatornic, decăzând în iluzie, el își închipuie <<eu sunt acesta>> și se leagă pe sine însuși prin sine însuși, precum o pasăre în plasă"* [91].

Eliberarea lui *ātman* din corp este comparată cu o pasăre migratoare sau cu o
roată. Ca și o pasăre migratoare, *ātman „zboară"* din corp în corp fără să se sta-
bilească definitiv într-un loc [92]. Roata cu paletele sale ca formă de existență, se
învârte continuu sub căderea apei, până când intervine ceva să oprească apa [93].
Prin *karman* viața este o ispășire a faptelor dintr-o viață anterioară, iar eliberarea
nu poate surveni dacă există o cât de mică rămășiță de fapte. Totul este determi-
nat de *karman*, până și individualitatea.

Toate faptele au o răsplătire: *„Așa cum se pierde lumea de aici cucerită prin
karman, la fel se pierde și lumea de dincolo. Astfel cei care trec pe aici fără să-și
găsească sinele - ātman și dorințele cele adevărate, au parte, în toate lumile, de
nelibertate. Iar cei care trec pe aici găsindu-și sinele și dorințele cele adevărate
au parte, în toate lumile, de libertate"* [94].

89. v. William K. Hahony, ***Karman in Classical Yoga***, în E.R., vol. 8, pp. 263-264; Michael Hulin, Lakshmi Kapani, ***Hinduismul***, trad. Bogdan Budeș, în *Religiile lumii*, coord. Jean Delunean, Ed. Humanitas, București, 1996, pp. 354-357; Lucian Blaga, ***Curs de filosofia religiei***, Ed. Fronde, Alba-Iulia-Paris, 1994, pp. 29-33.

90. ***Prašna-Upanișad*** 3. 1-3, în S.B.E., vol. 15; (cf. 7. 11).

91. ***Dhyānabindu-Upanișad*** 3. 2, în *Yoga în Upanișad*.

92. ***Yogatattva-Upanișad*** 131-133, în idem.

93. v. Louis de la Vallée-Poussin, ***Karma***, în E.R.E., vol. 7, p. 673.

94. ***Chāndogya-Upanișad*** 8. 1.6.

Faptele, fie ele virtuoase, fie nevirtuoase nu fac decât să proiecteze conștiința în fluxul renașterilor - *samsāra*, în care orice condiție este caducă. *Samsāra* este temporalitate și orice existență în timp este dureroasă prin caracterul său implicit tranzitoriu. De aceea, experiența religioasă orientală a căutat diverse soluții pentru a ieși din determinismul *karman* și ciclul infinit *samsāra*. Plecându-se de la premisa că nimeni, decât omul însuși, nu se poate ajuta să remedieze suferința, s-a ajuns la o soluție dincolo de fericire și de istorie: *yoga*: *„oamenii care nu cred în această lege (yoga)... reiau calea morții și a renașterii"* [95]. Atât timp cât este pătrat nucleul central al existenței, orice realizare cade sub incidența plăcut-neplăcut rămânând în durere și renaștere - *samsāra*.

Aducerea aminte de ciclul renașterilor fără sfârșit în *saṃsāra*, a temporalității ucigătoare, este îndemn pentru practicarea meditației până la realizarea supremă fiind văzută ca și sclavie față de propria minte [96]. În momentul în care la încetarea vieții prezente există încă *karmāśaya* - reziduuri *karman*, există încă destin, iar acestea determină reîncarnarea [97]. În cazul *yogi*-nului ajuns la starea de eliberare nu mai există criteriu de valorizare a faptei, fapta nu mai este aducătoare de rod, ci simplu fapt în sine, deoarece suportul ei mental - *vṛtti* încetează.

Cine se știe pe sine ca *ātman*, acela a recunoscut implicit lumea multiplă și dorința condiționată prin multiplicitate ca o iluzie care nu-l mai poate amăgi în continuare. Corpul său nu mai este corpul său, faptele sale nu mai sunt faptele sale. Dacă el continuă să trăiască și să acționeze sau nu, acest lucru este, ca tot restul, indiferent.

Doctrina despre *karman* și *samsāra* au o însemnătate deosebită în buddhism. Buddha a socotit că două cauze principale le susțin: *tṛṣna* - setea de viață și *tanha* - dorința. De aceea, actele nu există fără acțiune mentală. Întrucât toate faptele au roade în lume și efectele în minte, nu se poate scăpa de ele, dar în minte se pot controla.

Dacă o singură viață implică suficiente suferințe, prin dezamăgirile pe care le oferă, totuși, aceste suferințe, se amplifică într-o măsură nelimitată, dacă se admite faptul că ele trebuie suportate din nou și permanent, în perspectiva unui ciclu continuu de reîncarnări la care omul este supus. După moartea unei ființe neeliberate urmează în mod în mod imperios și necesar și inevitabil renașterea sa, în baza căreia suferința existenței și a morții se repetă.

Realizarea stării de eliberare înseamnă dispariția tuturor faptelor anterioare și transcenderea dincolo de bine și rău a oricăror fapte.

Prin urmare, legea *karman* este implacabilă, misterioasă și chiar magică, o lege nesupusă schimbării sau întreruperii, iar reîncarnările cerute de ea pot fi oprite definitiv prin *yoga* [98].

95. ***Bhagavad-gītā*** 9. 3.
96. cf. ***Yoga - sūtra*** 4. 5-8.
97. cf. ***Yoga - sūtra*** 2. 12-14.
98. Pentru detalii vezi: Remus Rus, ***op.cit.***, pp. 817-822, 825-826, 834; Nicolae Achimescu, ***Budism și creștinism***, Ed. Junimea-Tehnopres, Iași, 1999, pp. 55-62; Paul Yevtic's, ***Karma and Reincarnation***, in *Hindu Religion and Philosophy*, London, 1927, pp. 85-118; Brian Smith, ***Samsāra***, în E.R., vol. 13, pp. 56-57; J. Bruce Long, ***Reincarnation***, în E.R., vol. 12, pp. 265-269; R. J. Zwi Werblowski, ***Transmigration***, în E.R., vol. 15, pp. 21-26; Alexandru David-Néel, ***Nemurire***

3.3. STAREA DE ELIBERARE

Legea existenței, care este validă și universală, stă la baza suferinței care afectează existența. Pentru obținerea eliberării nu există decât o singură cale cunoașterea corectă a lui *puruṣa*. Prima etapă în cucerirea acestei cunoașteri constă în a nega că *puruṣa* posedă atribute, a doua în a nega suferința, în a o considera ca pe un fapt obiectiv, adică lipsită de valoare și de sens, deoarece toate *„valorile"* și *„sensurile"* sunt create de *buddhi*, prin însușirea de a-l reflecta pe *puruṣa*. Durerea există numai în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată ca identică cu sinele. Această relație, fiind iluzorie, poate fi suprimată cu ușurință. Când *puruṣa* este cunoscut, valorile sunt anulate, durerea nu mai este durere, nici non-durere, ci doar un simplu fapt. Prin urmare, în scopul eliberării de durere, Sāmkhya și Yoga neagă durerea ca atare, suprimând orice relație între suferință și sine. Din momentul în care s-a înțeles că sinele este liber, etern și inactiv, tot ceea ce ni se întâmplă nu ne mai aparține.

Se pune însă problema: cum e posibil ca eliberarea să fie realizată prin colaborarea lui *prakṛti*? Răspunsul este următorul: *prakṛti* acționează instinctiv în vederea eliberării lui *puruṣa*. *Buddhi* - intelectul fiind manifestarea cea mai fină și perfectă a lui *prakṛti*, facilitează, datorită posibilităților sale dinamice, procesul eliberării. Este exact poziția lui Patañjali: *„având însușirile luminării, acțiunii și inerției, alcătuit din elemente și organe de simț, văzutul (prakṛti) ființează întru experiență și eliberare"* [99], adică *prakṛti* face posibilă experiența și, în același timp, urmărește eliberarea sinelui. După Yoga, acest lucru e posibil prin tehnici psihofiziologice. Însă *puruṣa* este complet eliberat în clipa morții: *„fiind dobândite separarea de corp și încetarea activității Celui Prestabilit, deoarece s-a împlinit scopul, [puruṣa] ajunge la izolarea care este, totodată, completă și definitivă"* [100]. Această izolare este *kāivalya*.

Starea de eliberare, atât pentru Sāmkhya, cât și pentru Yoga, înseamnă abolirea ideii de rău și de durere. Ea nu este decât luarea la cunoștință a unei situații deja existente, dar asupra căreia acționa ignoranța. Suferința dispare de la sine în momentul în care înțelegem că ea este exterioară lui *puruṣa*. Activitatea celui *„eliberat"* nu mai este a sa. Ea este obiectivă, mecanică, dezinteresată, adică nu antrenează sinele în procese psihofizice. Forța ignoranței e nulă și nu mai sunt create noi posibilități *karman*. Când și acestea au fost distruse, atunci eliberarea este absolută.

Deși există în prezent, durerea nu mai trebuie produsă nici în viitor, ci oprindu-se legătura cu *karman*, trebuie lăsată să se consume până la epuizare. De aceea, eliberarea e condiția ultimă și definitivă a înlăturării durerii.

Eliberarea - *kāivalya* apare ca stare absolută, este unică și transcendentă, realitate în care unitatea și multiplicitatea sunt depășite. În această stare sinele, lipsit de calități, de obiectul asupra căruia se apleacă, nu poate fi calificat decât prin negație.

și reîncarnare, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Domino, București, 1998; Alfred Bertholet's, ***The Transmigration of Souls***, London, 1909; Paul Deussen, ***Filosofia Upanișadelor***, pp. 225-257.
99. ***Yoga-sūtra*** 2. 18.
100. ***Sāmkhya-kārikā*** 68.

În contextul Yoga - darśana, *kāivalya* are următoarele sensuri filosofice: 1) „*izolare*”, adică desfacerea legăturilor dintre *puruṣa* și *buddhi* și reașezarea lui *puruṣa* în forma proprie; 2) „*non-dualitate*”, adică întregul domeniu al realității este reintegrat și depășit într-o realitate unică; 3) „*non-imixtiune*”, adică cele două principii ontologice - *puruṣa* și *prakṛti* - sunt complet separate de conjuncția *saṃyoga* având aceeași puritate; 4) „*unitate absolută*” a realității, depășirea oricărei sciziuni, oricărei opoziții, oricărui multiplu; 5) „*eliberare*” de sub stăpânirea cauzelor suferinței - *kleśa*, a transformărilor și a modificărilor mentale - *citta-vṛtti* de sub determinismul legii *karman* și din ciclul *saṃsāra*.

În contextul practicii yoga, *kāivalya* este starea absolută, esențială și proprie a lui *puruṣa* în raport cu *prakṛti*, ce implică următoarele aspecte: 1) cunoașterea transcendentă cu tot ce implică ea [101]; 2) separarea, deosebirea, discriminarea între *puruṣa* și *sattva* [102]; 3) lipsa de procesualitate și resorbția totală a tendințelor - *guṇas* ale lui *prakṛti* [103]; 4) distrugerea în totalitate a potențialității legii *karman* și arderea completă a semințelor ei - *vāsana* [104], a modificărilor mentale - *citta vṛtti* și a transformărilor; 5) încetarea cauzelor suferinței *kleśa* [105] prin încetarea originii ei, ignoranța - *avidyā*, și eliberarea de posibilitatea durerii; 6) perfecta puritate a lui *prakṛti* transmutată în întregime în *sattva*, fără să mai existe *rajas* și *tamas*, adică desființarea posibilității acoperirii sinelui - *puruṣa* de către *prakṛti*: „*egala puritate a lui sattva și puruṣa este kaivalya*” [106].

Pentru a ajunge la *kāivalya*, se înlătură succesiv impuritățile minții prin yoga, iar pentru a atinge *kāivalya* trebuie epuizat tot ce ar putea fi cunoscut și abadonat, tot ce ar putea lega. În acest fel *tamas* - ceea ce ascunde și *rajas* - ceea ce leagă, sunt complet dezrădăcinate, iar puterea lor trece în întregime în *sattva* - ceea ce se arată. *Prakṛti* se resoarbe în *sattva* și își pierde orice consistență, devenind lumină pură în fața lui *puruṣa*, fără acțiune și fără inerție. Este un proces de sublimare a puterilor celor două tendințe naturale inferioare în puterea tendinței superioare care devine unică, perfect pură, adică fără prezența sub nici o formă a lui *rajas* și *tamas*: „*kāivalya este reîntoarcerea în starea originară a tendințelor ce nu mai au ca scop pe puruṣa sau așezarea statornică a puterii purei conștiințe în propria formă*” [107].

101. cf. ***Yoga-sūtra*** 3. 53.
102. cf. ***Yoga-sūtra*** 3. 34; 3. 48.
103. cf. ***Yoga-sūtra*** 4. 34; 1. 16.
104. cf. ***Yoga-sūtra*** 4. 30; 3. 49.
105. cf. ***Yoga-sūtra*** 4. 30; 2. 2; 2. 10.
106. ***Yoga-sūtra*** 3. 54.
107. ***Yoga-sūtra*** 4.34. Pentru detalii vezi: Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 259-267; Sarvepalli Radhakrisnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 363-364; Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 33-41; idem, ***Patañjali și Yoga***, pp. 44-54; idem, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, pp. 52-57; Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 209-215. Pentru comentariul privind sūtrele amintite vezi: ***The Yoga-System of Patañjali***, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, embracing the mnemonic rules, called ***Yoga-bhāshia***, attributed to Veda-Vyāsa and the explanation, called ***Tattva-Vaiçaradī***, of Vāchaspati-Miçra, trans. by James. Haughton Woods, in *Harvard Oriental Series*, ed. by Charles Rockwell Lanman, vol. 17, Motilal Banarsidass, Delhi, 1977.

4. FUNCȚIILE DOCTRINARE YOGA

Dacă pentru Samkhya eliberarea se obține aproape automat atunci când *buddhi* îl conduce pe om în pragul „*trezirii*” din această realitate, pentru Yoga eliberarea este un proces ce necesită o mare atenție în urma unor tehnici precise. După „*trezire*” eliberatul în această viață acționează cu indiferență, dar în momentul în care cea din urmă rămășiță psihică s-a detașat de el, va realiza un mod de a fi absolut necunoscut.

Comentatorii yoga susțin că „*libertatea*” care se dobândește prin yoga sau prin cunoașterea metafizică este reală, concretă. Cel ce dobândește eliberarea în viață poate să extindă sfera acțiunii sale oricât dorește, el nu mai are teamă de nimic, căci faptele sale nu mai au consecințe pentru el și nici limite, căci cel care acționează nu mai este el, ca „*sine*”, ci un simplu instrument impersonal.

Problema cunoașterii metafizice și a experienței mistice au jucat un rol important în istoria religioasă indiană. Aceasta deoarece, mai ales după apariția buddhismului, a provocat dispute între cei speculativi și cei practici. De multe ori cei ce practicau meditația îi blamau pe cei ce erau atașați de doctrină și invers. Uitau că sunt rari acei oameni care-și petreceau timpul atingând elementul nemuritor, fie prin înțelepciune, fie prin practica yoga. Deci, rari erau aceia care obțineau eliberarea.

Studiind cu atenție textele buddhiste observăm că Buddha lega întotdeauna cunoașterea de o experiență meditativă de tip yoga. Pentru el cunoașterea nu valora mare lucru atât timp cât nu se descoperă în experiența personală. Și, probabil, acest lucru l-a făcut să fie nemulțumit de maeștrii lui în practicile yoga. Așadar, deducem că toate adevărurile expuse de Buddha trebuie puse la încercare prin practica yoga, adică meditate și experimentate. Și avem un exemplu clar prin excluderea lui Ananda, discipolul de seamă a lui Buddha, de la prima întrunire buddhistă, pentru că nu era *arhāt*, adică nu poseda o experiență yoga perfectă. Prin urmare, cunoașterea și experiența sunt indispensabile pentru obținerea condiției de *arhāt*.

Deci, pentru a obține eliberarea, trebuie să se aibă în vedere o îmbinare între cunoaștere și experiență, ceea ce necesită o abolire a ceea ce este, o trecere spre o altă experiență sacră, dar nu dobândită singur. Este vorba de o re-naștere către un alt mod de existență.

4.1. FUNCȚIA INIȚIATICĂ

Prin participare la abolirea a ceea ce este comun, ascetul care se dedică prac-
ticii yoga este hotărât să suprime dispersarea și automatismele specifice
conștiinței profane. De aceea, o caracteristică importantă pentru yoga este struc-
tura sa inițiatică.

Yoga nu se învață de unul singur, ci este nevoie de îndrumarea unui *guru* -
maestru. Și celelalte doctrine filosofice indiene sunt predate de către un maestru,
ei fiind considerați inițiatori. Unii maeștri au transmis doctrina numai oral și în
mod confidențial, cum a fost și în yoga. Dar în yoga caracterul inițiatic a fost mai
vizibil decât în alte doctrine.

Yogi-nul începe prin abandonarea familiei și a societății, considerate profane,
străduindu-se să depășească succesiv comportamentele și valorile proprii con-
diției umane, sub călăuza maestrului. Toate tehnicile yoga te îndeamnă să faci
exact contrariul la ceea ce natura umană te forțează să faci. Yogi-nul este omul
care își refuză propria condiție și reacționează cu bună știință împotriva ei, stră-
duindu-se s-o abolească, este un om însetat de necondiționat, de libertate.
Acceptând solitudinea și castitatea, yogi-nul imită un model transcendent, pe
Īśvara. În tehnica *prānāyāma* viața coexistă cu reținerea respirației. În experiența
tantrică viața coincide cu moartea. Prin *samādhi* yogi-nul transcende contrariile și
reușește, într-o experiență unică, vidul și preaplinul, viața și moartea, ființa și
neființa. Pentru a ajunge la această stare, yogi-nul *„moare"* pentru a se *„re-
naște"*, dar noua naștere nu repetă nașterea naturală, ci corespunde unui nou mod
de a fi, inaccesibil la nivelul actual al existenței. Aici putem aprecia cel mai bine
funcția inițiatică a practicii yoga.

Yogi-nul chiar caută să moară față de această viață. Se vede o moarte urmată
de o renaștere la un alt mod de existență. Cunoaștem din riturile de inițiere ale
populațiilor tribale că se urmărește formarea unui *„corp mistic"*, asimilat, în mod
simbolic, cu corpul unui nou-născut. *„Corpul mistic"* joacă un rol considerabil în
toate formele yoga, mai ales în tantrism și practicile alchimice, pentru a-i permite
yogi-nului să se introducă în modul de a fi transcendent. Re-nașterea inițiatică
este accesul la un mod de existență foarte dificil de descris, pe care sistemele indi-
gene l-au numit *moksa, kāivalya, nirvāṇa*.

Chiar și Buddha a refuzat să discute despre absolut, mulțumindu-se să arate
calea spre absolut, iar această cale trecea în mod necesar prin moartea față de
condiția umană actuală. Necondiționatul era dincolo de experiență. Pentru a
pătrunde într-un univers sanctificat, ascetul se retrage *„în sine însuși"* prin *dhyā-
na* sau *jhāna* și *samādhi* sau *samāpatti* și participă la un mod de a fi transuman.
Nu este încă *nirvāna*, ci un exercițiu spiritual eficace pentru a deprinde *„ieșirea
din lume"*, era un pas înainte în lungul proces al inițierii buddhiste.

Cu timpul, metodele pentru transcenderea condiției umane s-au multiplicat,
în favoarea tantrismului. În experiența inexprimabilă a unității se atinge starea de
sahaja, tot stare a necondiționării și spontaneității pure. Această stare nu se poate
cunoaște în mod dialectic, doar experiența trăită o face perceptibilă.

Tot centrată pe experiența morții inițiatice este și *sādhanā* din tantrism.
Astfel, tantricul este *„un mort în viață"*, căci el și-a trăit cu anticipație propria
moarte. El nu a obținut această *„nouă naștere"* pe plan exclusiv teoretic, ci pe
calea unei experiențe personale. Este posibil ca mare parte din textele ce fac
aluzie la *„nemurirea"* yogi-nului să fie în legătură cu experiențe de acest gen [108].

4.2. FUNCȚIA ELIBERATOARE

Conform doctrinelor religioase indiene, cunoașterea metafizică are întot-
deauna un scop eliberator. De aceea este apreciată și căutată, fiind numită *vidyā,
jñāna, prajñā*, pentru că ducea la cunoașterea realității ultime. Numai ea putea
aduce eliberarea. Prin cunoaștere și practica retragerii din lume, omul se trezește,
degajându-se de iluziile lumii fenomenelor. Cunoașterea se transformă astfel în
meditație, iar metafizica devine eliberatoare. Toate sistemele religioase la începu-
turile lor au avut o funcție eliberatoare.

Importanța deosebită pe care toate metafizicile indiene, inclusiv tehnica
ascetică și metoda contemplativă yoga, o acordă cunoașterii, se explică pe deplin
dacă ținem cont de cauzele suferinței umane. Toată suferința umană este datorită
ignoranței - *avidyā*, a necunoașterii adevăratei realități. Nu este vorba de o igno-
ranță privind vreo cunoaștere rațională, ci de aceea asupra adevăratei naturi a lui
puruṣa, care ne face să confundăm *purusa* cu experiența psihomentală. Așadar și
ignoranța e de ordin metafizic, deci e normal ca aceasta să fie înlăturată de către
o cunoaștere metafizică. Această cunoaștere de ordin metafizic îl conduce pe dis-
cipol până în pragul iluminării, până la adevăratul sine.

Interesant este că, atât Sāṃkhya cât și Yoga, nu suprimă suferința umană, ci
îi neagă existența, arătând că ea nu ar putea întreține un raport real cu sinele, care
este antrenat doar iluzoriu în drama existenței. Suferința este suprimată ignorân-
du-i-se calitatea de suferință. Această suprimare nu este empirică, deoarece orice
soluție empirică este iluzorie și implică acțiunea *karman*. Nu se urmărește sal-
varea persoanei umane, ci obținerea eliberării absolute. Din moment ce eliberarea
nu poate fi dobândită în actuala condiție umană, este clar că trebuie sacrificată
actuala condiție umană. Tocmai recompensa acestui sacrificiu este cucerirea
eliberării absolute. După Yoga, atât timp cât nu va fi depășit nivelul vieții psiho-

108. Informațiile au fost preluate după Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 17, 89-
92, 174, 229, 231-232.

mentale, ascetul nu va putea să facă decât presupuneri asupra stărilor transcen-
dentale, care vor fi premiul dispariţiei conştiinţei normale. Orice judecată de va-
loare privind aceste stări este invalidată automat prin simplul fapt că cel ce o emite
este definitiv în propria sa condiţie, ori ea înseamnă depăşirea condiţiei umane.
Buddha negând existenţa lui *puruşa* sau a lui *ātman*, a negat orice principiu
absolut şi orice posibilitate de a avea o experienţă, chiar şi aproximativă, dacă
ascetul n-a ajuns la starea de „*trezire*". Considera că această metafizică satisfăcea
doar inteligenţa şi, în consecinţă, îl împiedica pe om să se trezească.
Pentru Buddha, sistemele Sāmkhya şi Yoga prezentau două riscuri: cu-
noaşterea metafizică risca să rămână o simplă speculaţie, iar experimentarea prac-
tică să cadă în extaz. Pentru Buddha, ca şi pentru Yoga, eliberarea nu se obţine
decât ca urmare a unui efort ascetic, a unei asimilări concrete a adevărului. El
propaga calea şi mijloacele de a muri faţă de condiţia umană, sclavie şi suferinţă
şi a renaşte în libertatea, beatitudinea şi necondiţionarea stării *nirvāṇa*. Şi, pentru
a nu-l trăda acest necondiţionat, a refuzat să vorbească despre el. Pentru a face
posibil accesul la *nirvāna*, Buddha utilizează tehnicile yoga, chiar dacă le cori-
jează sau completează.
Răsturnarea tuturor valorilor umane pe care o urmăreşte yogi-nul în starea sa
spre eliberare este validată de o îndelungă tradiţie indiană, căci din perioada
vedică se afirma că lumea zeilor este exact contrariul lumii noastre. Prin refuzul
pe care îl opune vieţii normale, yogi-nul imită şi un model transcendent: *Īśvara*.
Chiar dacă rolul lui *Īśvara*, în lupta pentru eliberare, se dovedeşte a fi destul de
neînsemnat, această imitare a unei modalităţi transcendente îşi păstrează valoarea
sa religioasă.
Deşi Patañjali a introdus un element nou în dialectica doctrinei eliberatoare,
Īśvara, el nu-i acordă importanţa pe care i-o vor acorda comentatorii de mai târ-
ziu. În Yoga-sutra primează tehnica. *Īśvara* corespundea unei realităţi de ordin
experimental. *Īśvara* putea să provoace *samādhi*, cu condiţia ca yogi-nul să prac-
tice devoţiunea către *Īśvara* [109]. În momentul în care Patañjali aduna sutrele, a
întâlnit, cu siguranţă, pe lângă tradiţia unei yoga magice şi o tradiţie yoga mistică,
în care etapele finale erau, cel puţin, uşurate datorită unei devoţiuni. De altfel,
cum apare la Patañjali şi Vyasa, *Īśvara* nu e decât un arhetip al yogi-nului, care a
fost un guru al înţelepţilor din vremuri imemoriale, însă nelegat de timp [110]. El este
neatins de cauzele suferinţei - *kleśa* şi nelegat de faptă - *karman*. Ceea ce îl carac-
terizează pe *Īśvara*, faţă de alţi *puruşa*, este absoluta libertate, este principiul liber
absolut. *Īśvara* este acel *Puruşa* necondiţionat de cele patru legături care-şi au ori-

109. ***Yoga-sūtra*** 2. 45 (cf. 1. 23).
110. ***Yoga-sūtra*** 1. 24-26. Vezi şi Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 39-40, 73,147-148; idem, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 24-25, 52-53, 118.

ginea în *avidyā* (*kleśa, karman, vipāka, āśaya*), liber şi mereu aşezat în propria-i
formă. În raport cu ceilalţi *puruşa* este modelul absolut al celui aflat în stare de izo-
lare - *kāivalya*. Ceilalţi *puruşa* trebuie să treacă printr-o lungă perioadă de conexiu-
ne - *samyoga* cu *prakṛti* pentru a realiza conştientizarea de sine [111].
Într-o dialectică a eliberării în care nu era necesar să figureze *Īśvara*, Pa-
tañjali îl introduce, acordându-i doar un rol modest, în obţinerea stării de *samā-
dhi*. Dar *samādhi* poate fi obţinut şi fără concentrarea asupra lui *Īśvara*. Yoga
practicată de Buddha este dispensată de concentrarea asupra vreunui *Īśvara* sau
puruşa. Patañjali l-a introdus ca un dat experimental la care făceau apel yogi-nii,
deşi ei ar fi putut să se elibereze exclusiv prin respectarea tehnicii yoga.
Vācaspati Miśra şi Vijñāna Bhikşu îi acordă o mare importanţă lui *Īśvara*,
ţinând cont că ei au trăit în perioada medievală, când India era invadată de curente
mistice devoţionale. Prin devoţiune *Īśvara* poate oferi suprema realizare a celor
care i se încredinţează [112].

4.3. FUNCŢIA MAGICĂ (anexă)

Cu toate că nu are o legătură apropiată cu doctrina yoga, nu putem trece cu
vederea faptul că principala caracteristică iniţială a practicilor yoga o constituie
magia. Magia a jucat un rol deosebit de important în riturile proto-arhaice şi
arhaice, lucru atestat şi de imnele indiene care fac aluzii la practicanţi ai magiei,
asceţi şi contemplativi. Ca forţă difuză impersonală ce se găseşte în Univers,
magia a fost folosită mai ales în riturile de fertilitate şi în izgonirea forţelor rău-
lui. În acest sens, practicantul magiei devine un individ cu puteri magice.
Cu timpul în hinduism a avut loc o asimilare a practicilor şi credinţelor din
afara brahmanismului şi chiar din afara credinţelor ariene. Detalii tehnice de
magie, extaz sau contemplaţie apar în textele vedice. Rolul magiei este apropiat
cu exaltarea ritualurilor şi a cunoştinţelor secrete. Dovezi în acest sens avem din
textele cuprinse în *Ṛgvidhāna* [113], unde se vorbeşte de o yoga practicată la miezul

111. Foarte interesant este comentariul lui Vyāsa, în ***op.cit.***, privind rolul lui Īśvara. Vācaspati Miśra este oarecum tributar devoţiunilor de tip bhakti.
112. Despre Īśvara: Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 325-477; xxx ***A Source Book of Indian Philosophy***, p. 458; Mircea Eliade, ***Psihologia meditaţiei indiene***, p. 205; Paul Deussen, ***Filosofia Upenişadelor***, pp. 130-133; Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, ***op.cit.***, pp. 353-356; Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 89-93; idem, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 72-74; Angelo Moretta, ***op.cit.***, pp. 174-176; Mircea Eliade, ***Yoga***, în ER, vol. 15, p. 522; H.P. Sullivan, ***Īśvara***, în ER, vol. 7, pp. 498-499; Mircea Eliade, ***Istoria credinţelor şi ideilor religioase***, vol. 2, pp. 62-63; idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 107-112; idem, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, p. 10.
113. v. Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 121-124.

nopții prin pronunțarea mantrei *om*. Dacă se urmărește găsirea lui *Brahman* în
„*locul suprem*" (între sprâncene) prin *prāṇāyāma*, acest lucru este într-o oarecare
măsură posibil și prin formule magice.

Nu trebuie uitat că yoga tantrică conține o mulțime de elemente magice bine
ancorate în ritual și cu scopul de a duce la starea de eliberare - *sahaja*.

Un alt exemplu care ne conduce spre funcția magică a practicii yoga este
dobândirea puterilor miraculoase - *siddhi* (*iddhi* în buddhism). În concentrarea
asupra unui obiect - *ekāgratā*, yogi-nul se poate concentra și asupra reziduurilor
subconștientului - *samskāra*. Atunci când a reușit să obțină *ekāgratā* față de aces-
te reziduuri, el începe să le asimileze magic și să le însușească, iar prin *dhyāna* se
ajunge la transmutația dorită pentru eliberare.

În India yogi-nul a fost mereu considerat un *mahāsiddha*, adică un „*magi-
cian*". Această opinie nu este întru totul greșită, deoarece „*magicianul*" a jucat
întotdeauna un rol important, omul putea deveni „*om-zeu*" în anumite circum-
stanțe și s-a crezut întotdeauna că există „*om-zeu*" și „*magician*", deoarece
exemplul yogi-nului le stătea în față.

Cert este că yogi-nul are datoria să respingă *siddhi* și să persevereze în drumul său
pentru obținerea eliberării. După Patañjali și conform tradiției clasice Yoga, yogi-nul se
servește de *siddhi* în vederea redobândirii libertății supreme, numită *asamprajñāta
samādhi*, și nu pentru a obține stăpânirea fragmentară și provizorie a elementelor.

Cu toate acestea, nostalgia „*condiției divine*" cucerite cu forța, pe cale ma-
gică, nu a încetat să-i obsedeze pe yogi-ni și asceți. Vyāsa [114] amintește că există
o mare asemănare între anumiți zei din regiunile celeste și yogi-nii aflați în *siddhi*.
Acești zei s-au oprit la stadiul de *samādhi* și nu sunt eliberați, așa cum yogi-nii
obțin această stare prin *siddhi*. Astfel, yogi-nii sunt zei. Prin urmare, prin yoga,
prin „*magia*" pe care o comportă, adeptul este condus la o perfecțiune mitologică,
aceeași cu a zeilor indieni.

Pe de altă parte, pentru buddhist, *iddhi* nu serveau în nici un caz la eliberare.
Buddha era convins că se puteau obține „*puteri*" prin magie, fără nici o transfor-
mare interioară. Pentru atingerea scopului ultim trebuie depășite *iddhi*, altfel asce-
tul se îndepărtează de *nirvāṇa*.

Mai amintim că, în practica tibetană yoga, ritualul *gtum-mo* se săvârșește
datorită unei „*călduri*" degajate din interior, căldură specifică și șamanilor, care
are corespondențe magice. Tehnica de producere a căldurii interioare nu este o
inovație a trantrismului, căci ea se obține prin reținerea suflului, iar *tapas* este
atestat din perioada vedică în legătură cu cosmogonia [115].

114. Comentariul la *Yoga-sūtra* 3. 26, în *op.cit.*

115. v. Mircea Eliade, ***Patañjali și Yoga***, pp. 144-145; idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 74, 76-85, 157-159, 280-282.

Toate acestea demonstrează că yoga conține reminescențe magice, însă, fără
a se folosi de ele, adeptul încearcă să le depășească, deoarece eliberarea pre-
supune transcenderea realității existente.

Caracterul magic al practicii yoga se verifică prin importanța pe care o acordă
tehnicilor ascetice și meditative, actelor, căci yogi-nul se poate salva prin propri-
ile sale puteri sau forțe.

Nu vom găsi în yoga religie pură sau magie pură. O privire sintetică și apre-
ciată a implicațiilor tehnicii yoga descoperă și structura magică. Ea e de o esență
superioară credințelor populare animiste ariene sau pre-ariene. Yoga are un ca-
racter magic, întrucât acceptă un univers magic, o relație infinită între forțe con-
crete conduse de legea *karman*, și afirmă posibilitatea de depășire a acestui
univers prin izolare și dominare.

Dată fiind structura lui *Īśvara*, ca un *purusa* perfect, niciodată implicat real
în lume, fixarea lui în minte, și nu contemplarea lui, nu exclude magia.
Deosebirea dintre om și *Īśvara* e cantitativă și nu calitativă. Cantitativă, în sensul
că e întotdeuna liber, neatins de cauzele suferinței și de cele trei *guṇas*, pe când
omul e prins în suferință și în cele trei *guṇas*. Calitativă, în sensul că yogi-nul
ajuns la *samādhi* îl depășește pe *Īśvara*, depășind chiar și lumea zeilor.

Secretul tehnicii yoga este meditația, un act de limitare, izolare și asimilare a
fenomenului meditat. Deși atitudinea spiritului e pasivă, rezultatul e dominarea
obiectului meditat, nu dominarea lui senzorială, externă, ci o dominare magică,
esențială. Sutra este precisă în acest sens: „*prin samyama asupra unui obiect,
stăpânirea acelui obiect*". Meditația țintește la o transcendere a universului prin
retragerea simțurilor din jocul lui, renunțarea la rodul legii *karman* și rein-
toarcerea la punctul de plecare, la *prālaya*. Posibilitatea aceasta de invalidare a
unor legi concrete, condiționând un univers concret, e chiar magie.

Continuul propus de practica yoga, câmpul universal de forță în care voința poate
acționa la distanță și modifica fenomenele, fără contact, dovedește gândire magică.

Prin puterea simpatică a lui *purusa*, intelectul capătă virtutea magică a acti-
vității simpatice, a unei modificări fără contact. În locul activării prin contact și
condiționării de legea *karman* - așa cum se petrec îndeobște lucrurile în acest
univers magic - yogi-nul instaurează forța sa proprie, transcendând legea *karman*
tocmai pentru că transcende legea contactului, a dorinței imediate. Forța dezlăn-
țuită de yogi-ni e superioară forței legii *karman*, pentru că e paralelă și indepen-
dentă de ea. Iar secretul manifestării acestei forțe este meditația, asimilarea,
posedarea oricărui lucru, nu prin mijloace senzoriale sau intelectuale ale acestui
vast țesut al legii *karman* sau prin experiență ori cunoaștere, ci prin virtutea acti-
vării la distanță a universului magic descoperit de yogi-ni. De aceea, yoga e, în
ultimă instanță, o retragere din acest univers al legii *karman* și o instaurare a unui
univers magic. E o distrugere până la *prālaya* și o nouă creație prin meditație.

5. ASPECTELE MANIFESTĂRII YOGA

Cele cinci *kleśa*, care semnifică tot ceea ce, aderând la natura omului, îi limi-
tează sau diminuează manifestarea adevăratei sale esențe, cuprind acea moștenire
de tendințe pe seama cărora oamenii prosperă. Aceste așa-numite obstacole în
calea spre eliberare sunt înclinații inconștiente și involuntare, active în toate făp-
turile vii, care le antrenează de-a lungul întregii vieți. Conform doctrinelor in-
diene, ele sunt moștenite din existențele anterioare. Sunt chiar forțele care au
ocazionat nașterea prezentă. De aceea, prima acțiune a practicii yoga este să le
anihileze, să le smulgă din rădăcină.

În acest scop este necesară o nimicire decisă nu numai a tendințelor con-
științe, ci și a impulsurilor animale inconștiente, care susțin personalitatea, adică
forța vitală oarbă, prezentă în orice ființă vie, care se cramponează cu aviditate de
existență. Căci numai atunci când aceste două sfere ale rezistenței naturale - cea
morală și cea biologică - au fost sfărâmate, poate experimenta yogi-nul pe acest
purusa izolat de strigătele vieții și de fluxul constant al schimbării. Substratul
senin este atins, eliberat și contșientizat numai ca urmare al celui mai sever și mai
integral proces yogin de degajare și introvertire. În acest scop s-au dezvoltat trei
linii de disciplină yogină: *ascetismul*, ca exercițiu preliminar pentru a îndepărta
impuritățile, *învățarea doctrinei sacre*, adică reținerea pe de rost și menținerea în
memorie a textelor sacre și adoptarea unei *atitudini de devoțiune* în raport cu
sarcinile și evenimentele vieții cotidiene. Fiecare act din rutina zilnică trebuie
săvârșit cu dezinteres, într-un mod detașat, fără nici o preocupare pentru efectul
asupra propriului eu conștient. Yoga-sūtra ne învață că printr-o voință perfect con-
dusă după aceste principii, putem atinge o stare în care cele cinci *kleśa* sunt reduse
practic la nimic.

Cu ajutorul practicii yoga, ființa umană poate dobândi o înțelegere rafinată și
sublimă, ce-i va deschide calea către eliberare. Purificat de praful pasiunii care,
de obicei, întunecă atmosfera interioară, ca și de povara care blochează orice exis-
tență fenomenală, *prakrti* devine în întregime *sattva*: calm, transparent, lac fără
unduiri, încremenit în lumina unui repaos de cristal.

5.1. ASPECTUL COSMIC

Nu se poate înțelege pe deplin Yoga dacă nu se ia în considerare faptul că,
pentru cei ce au elaborat-o, această lume nu este singulară, ci face parte dintr-un
complex pe care-l numim Universul, adică *Sarvām* sau Totul. Trebuie să avem în

vedere faptul că nu e vorba numai de galaxii, ci includem vizibilul și invizibilul,
ceea ce se leagă de simțuri și ceea ce se află dincolo de ele. Există o ierarhie de
lumi - *loka*, al căror număr variază în funcție de context și care sunt în mod net
delimitate unele față de altele.

În yoga se caută starea care transcende orice lume fenomenală sau mentală,
adică starea de *kāivalya*, o autonomie spirituală perfectă. Dacă Upanișadele
vorbesc despre o unire mistică cu divinitatea sau cu Brahman, textele yogine nu
dau nici o definiție stării de *kāivalya*, ceea ce ne duce, în mod rațional, la tendința
de a face o analogie cu lumea din afara ființei și neființei.

După Samkhya și Yoga, Universul nu este decât evoluția unei etape inițiale a
naturii *ahamkāra*, adică a lui *prakrti* trecut din starea de *mahāt*, mai precis a unei
mase energetice ce trece în starea unei mase unitare aperceptive. Plecând de la
această masă aperceptivă, procesul de evoluție se bifurcă în două direcții opuse,
dintre care una conduce spre lumea fenomenelor obiective, cealaltă către lumea
fenomenelor subiective sensibile și psihomentale. *Ahamkāra* are facultatea de a se
transforma calitativ după cum predomină una sau alta dintre cele trei *gunas*.
Așadar, printr-un dublu proces de dezvoltare *ahamkāra* a dat naștere unui univers
dublu, exterior și interior, între cele două existând corespondențe.

Evoluția amintită nu înseamnă nicidecum o creație, nici o depășire, nici
realizarea unor noi tipuri de existență, ci doar actualizarea unor potențialități exis-
tente în *prakrti* prezentă în *mahāt*. Evoluția în sens indian nu are nici o legătură
cu evoluționismul european. După Sāmkhya, nici o formă nouă nu depășește posi-
bilitățile de existență care se găseau deja în Univers. Nimic nu se creează, în sen-
sul european al termenului, ci creația există din eternitate și nu va putea fi nicio-
dată distrusă, doar va reveni la aspectul ei inițial de echilibru absolut în marea
resorbție finală.

Textele Sāmkhya arată că *ahamkāra* mai este și *„cunoaștere de sine"*.
Această stare, deși este materială, nu se manifestă în forme senzoriale, fizice, ci
este omogenă, masă energetică și pură, lipsită de orice structură. *Ahamkāra*
dobândește conștiința de sine și, prin acest proces, se repercutează asupra prin-
cipiilor psihice care coordonează facultățile sinelui și asupra puterilor fizice.
Geneza lumii apare ca un act psihic, că din *„cunoașterea de sine"* derivă evoluția
lumii fizice, iar fenomenele obiective și psihofiziologice au o matrice comună,
singura deosebire care le separă este formula celor trei *gunas*: *sattva*, *rajas* și
tamas. Cele trei *gunas* impregnează întregul Univers și stabilesc o simpatie orga-
nică între om și cosmos [116]. Aceste două entități sunt penetrate de aceeași durere
a existenței și servesc ambele la același *Sine absolut*, străin de lume și antrenat de
o putere ininteligibilă. Prin urmare, deosebirea între Cosmos și om este doar una
de grad și nu de esență.

116. v. Remus Rus, *op.cit.*, pp.819, 769.

O creaţie atât de vastă, în care materia ia forme din ce în ce mai complexe şi mai variate, un edificiu de forme şi de organisme atât de complicat, necesită o jus- tificare şi o semnificaţie în afara sa. O *prakrti* primordială, informă şi eternă, poate avea un sens. Lumea, aşa cum o vedem nu este o substanţă omogenă. Ea prezintă un număr considerabil de structuri şi de forme distincte. Complexitatea cosmosului şi infinitatea formelor lui sunt ridicate la rangul de argumente metafizice.

Creaţia este, fără îndoială, produsul ignoranţei metafizice. Existenţa Univer- sului şi complexitatea vieţii se datorează falsei opinii a omului despre sine însuşi. El confundă adevăratul Sine cu stările psihomentale. Dar cu toate că sinele - *puruşa* este voalat de iluziile şi confuziile creaţiei cosmice, *prakrti* este îndreptat cu totul spre eliberarea lui *puruşa*.

În ce priveşte contribuţia fiinţei umane, ea nu este negată. Corpul uman aparţine acestei lumi. El este limitat, tranzitoriu, perisabil, impurificat din toate punctele de vedere. Ţinând de domeniul percepţiei, corpul este condiţionat de rea- lităţile exterioare şi, din această cauză, suferă datorită multor frământări pe care este obligat să le suporte şi pe care nu le poate dirija sau controla. Tributar aces- tei lumi, corpul este fragil şi nu trăieşte decât un scurt interval de timp. Totuşi, el nu este nici o iluzie şi nici inutil. Dimpotrivă, e mijlocul prin care obţinem sal- varea, atât timp cât practicile corporale yoga duc spre eliberare. Acest lucru este posibil datorită faptului că, corpul uman este analog Universului, pe de altă parte, corpul este instrumentul prin care se poate aduce salvarea sau transmigrarea. Corpul trebuie să se realizeze plenar, să atingă maximul capacităţilor sale pentru a elibera ceva ce nu este corp, ceva ce nu aparţine lumii fenomenale şi care se află doar în trecere, în timp, în el. Acest „*ceva*" este chiar *sinele*, nedefinit de limba- jul uman tocmai pentru că se află dincolo de ceea ce numim mister [117].

Pentru Sāmkhya şi Yoga, lumea este reală şi nu iluzorie. Cu toate acestea, dacă lumea există şi durează se datorează ignoranţei sinelui. Nenumăratele forme ale cosmosului, precum şi procesele lor de manifestare şi dezvoltare, nu există decât în măsura în care sinele – *puruşa* se ignoră şi, ca urmare a acestei ignoranţe de ordin metafizic, suferă şi este aservit. În clipa în care ultimul sine îşi va fi re- găsit libertatea, creaţia cu întregul ei se va resorbi în substanţa primordială.

Motivul deprecierii vieţii şi a cosmosului îl putem găsi în afirmaţia potrivit căreia cosmosul există şi durează datorită neştiinţei omului, depreciere pe care nici una din sistemele indiene post-vedice nu încearcă s-o disimuleze. Începând cu perioada Upanişadelor, indianul respinge lumea aşa cum este ea şi devalo- rizează viaţa aşa cum se prezintă ea în faţa ochilor înţeleptului: trecătoare, dure-

117. Pentru detalii vezi: Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 208-273; Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 248-373; Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 15-24; idem, ***Yoga - nemurire şi libertae***, pp. 22-23; idem, ***Problematica filosofiei indiene***, pp. 71-76.

roasă şi iluzorie. Se respinge această lume şi se depreciază această viaţă, fiindcă se ştie că există altceva dincolo de devenire, temporalitate şi suferinţă.

Textele sacre indiene repetă mereu ideea potrivit căreia cauza încarcerării sinelui şi sursa suferinţelor fără sfârşit rezidă în solidaritatea omului cu cosmosul, în participarea sa activă sau pasivă, directă sau indirectă, la *prakrti*. Expresia „*neti! neti!*" din Upanişade se poate înţelege că omul nu aparţine cosmosului decăzut aşa cum se vede acum, că nu este antrenat în virtutea legii proprii a fiinţei sale, că natu- ra nu posedă o adevărată realitate ontologică, ea este devenire universală. Orice forţă cosmică, oricât de complexă ar fi sfârşeşte prin a se dezagrega. Universul chiar se resoarbe periodic, prin nişte mari disoluţii, în *prakrti* - matricea primor- dială. Dacă solidaritatea cu cosmosul înseamnă cădere în ignoranţă şi durere, calea către eliberare conduce neapărat la o desolidarizare de cosmos.

Cu toate acestea, Cosmosul şi viaţa au o funcţie ambivalentă. Pe de o parte, ele îl aruncă pe om în suferinţă şi datorită lui *karman* îl integrează în *samsāra*, pe de alta, îl ajută indirect să-şi caute şi să-şi găsească autonomia, eliberarea abso- lută - *mokşa* sau *mukti*. Cu cât omul suferă mai mult, adică cu cât este mai solidar cu cosmosul, cu atât creşte în el dorinţa eliberării. Iluziile şi formele cosmice se pun în slujba omului al cărui scop suprem este eliberarea. De aceea, Sāmkhya- sūtra afirmă: „*De la Brahman şi până la firul de iarbă, creaţia este spre binele sinelui până ce el ajunge la cunoaşterea supremă*" [118]. Până şi durerea este un fapt cosmic, iar omul o suportă sau contribuie la perpetuarea ei doar în măsura în care acceptă sau se lasă antrenat de o iluzie. Pentru a fi suprimată durerea ca fapt cosmic trebuie ignorată calitatea ei de durere.

În exerciţiul său yogi-nul nemişcat, ritmându-şi respiraţia, fixându-şi privirea asupra unui obiect, depăşeşte experimental modalitatea existenţei normale. El începe să devină autonom în raport cu cosmosul. Retragerea în afara cosmosului este însoţită de o adâncire în sine, ale cărei progrese sunt solidare cu cele ale retragerii. Pe de altă parte, în măsură ce yogi-nul se retrage din viaţă omenească, regăseşte o alta mai profundă, prin aceea că ea este ritmată şi ea este chiar viaţa cosmosului. Este un efort de „*cosmicizare*" a omului prin etapele yoga. A trans- forma haosul vieţii psihosomatice într-un cosmos este o realitate ce-o aflăm în toate tehnicile yoga de la *āsana* la *ekāgratā*. Nu se poate obţine eliberarea finală fără a cunoaşte o etapă prealabilă de „*cosmicizare*". Ritmul şi armonia cosmosu- lui - *rta* înseamnă realizarea ritmului pe toate planurile vieţii psihosomatice. Acest ritm ne este dat în structura Universului prin rolul unificator pe care-l joacă astrele. Astfel are loc o omologare a corpului şi vieţii omului cu astrele şi rit- murile cosmice, în primul rând cu soarele şi luna. Unificarea soarelui şi a lunii

118. ***Sāmkhya-sūtra*** 3. 47, apud Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 20-21.

înseamnă distrugerea cosmosului vizibil și întoarcerea la unitatea primordială,
unde sinele devine cosmos.
Scopul final va fi atins doar atunci când yogi-nul va izbuti să se retragă înspre
propriul său centru și să se desolidarizeze complet de cosmos, devenind imper-
meabil la experiențe, necondiționat și autonom, și să se reintegreze în marele cos-
mos prin *samādhi*. Căci *samādhi*, asemenea tuturor stărilor paradoxale,
echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalități ale realului într-o singură rea-
litate: plenitudinea nediferențiată de dinaintea creației, unitatea primordială cos-
mică [119]. Prin urmare, pentru un yogin cosmosul nu este aparent, dar este nejus-
tificat și periculos.

5.2. ASPECTUL PSIHOLOGIC

Cu o rigoare nicăieri egalată, filosofii, contemplativii și asceții indieni s-au străduit să analizeze zonele condiționate ale ființei umane și a vedea dacă mai există ceva dincolo de aceste condiționări. De aceea, cu mult timp înaintea psihologiei moderne, aceștia au fost determinați să exploreze zonele obscure ale inconștientului. Ei constataseră că, de fapt, condiționările fiziologice, sociale, culturale, religioase, erau relativ ușor de delimitat și chiar de stăpânit. Marile obstacole în calea vieții contemplative proveneau din inactivitatea inconștientului, din reziduurile karman - *samskāra* și din rezervele „latente" - *vāsanā*. Prin urmare, se lucrează asupra conținuturilor inconștientului pentru a le *„arde"*.

Patañjali afirma că yoga înseamnă *„suprimarea stărilor de conștiință"* sau a *„modificărilor minții"* [120]. Așadar, tehnica yoga presupune cunoașterea experimentală a tuturor *„stărilor"* care agită o *„conștiință"* normală, neiluminată. Aceste stări de conștiință sunt în număr nelimitat. Întrucât, pentru Yoga, orice experiență psihologică este produsă datorită ignorării adevăratei naturi a sinelui, rezultă că faptele psihice normale sunt false. Deși sunt reale, din punct de vedere psihologic, și valide, din punct de vedere logic, sunt totuși false din punct de vedere metafizic. Metafizica recunoaște doar acele stări care preced *samādhi* și pregătesc eliberarea.

Yoga își propune să distrugă pe rând diversele serii, specii și varietăți ale stărilor de conștiință - *cittavrtti*. Această distrugere nu poate fi obținută dacă nu e precedată de cunoașterea structurii, originii și intensității a tot ce este menit dis-

119. v. Mircea Eliade, ***Cosmical Homology and Yoga***, in *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Abanindranath Tagore, Stella Kramrisch Editors, Calcutta, iunie-decembrie, 1937, pp. 188-203 (extras); idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 20-21, 35, 40, 66, 90-91, 193, 229-231; idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 31-33.

120. ***Yoga-sūtra*** 1. 2.

trugerii, ce înseamnă metodă, tehnică și practică. Nimic nu se poate dobândi fără
acțiune și fără practicarea ascezei. Partea întâi și a doua din Yoga-sūtra sunt con-
sacrate acestei activități yoga. Toate acesta *cittavrtti* nu pot fi controlate și, în final,
abolite, dacă nu sunt mai întâi *„experimentate"*. Numai așa se obține eliberarea.

Cauza acestor *vrtti* care formează fluxul psihomental este ignoranța - *avidyā* [121]. Însă abolirea ignoranței metafizice nu este îndeajuns să aneantizeze stările de conștiință - *cittavrtti*, deoarece, îndată ce *„vârtejurile"* de conștiință actuale vor fi distruse, altele vor veni să le înlocuiască, țâșnind din imensele rezervoare de „latențe" - *vāsanā* existente în subconștient. *Vāsanā* alimentează neîncetat fluxul psihomental, seria infinită de *cittavrtti*. Pentru distrugerea acestor *cittavrtti* este necesar ca circuitul subconștient - conștient să fie întrerupt.

După Vyāsa, stadiile minții, sau planurile mentale - *citta bhūmi*, sunt: *ksipta* - instabilă, *mudha* - confuză sau obscură, *vikșipta* - stabilă-instabilă, *ekāgra* - fixată asupra unui punct și *niruddha* - complet înfrântă. Primele două stări aparțin tuturor oamenilor. Adevăratele stări yoga sunt ultimele două. Cea din mijloc este pasageră [122].

Dispozițiile minții sunt: *prakhyā* - vioiciune sau iluminare, *pravrtti* - activitate sau energie și *sthiti* - inerție. Aceste dispoziții se datorează predominației uneia sau alteia din cele trei *gunas*. *Citta* - mintea, nu e decât un organ natural și dinamic care poate fi obscură când e subjugată de *tamas*, pasională prin dominarea lui *rajas* și rațională conjugată cu puritate când e stăpânită de *sattva* [123].

În fața stadiilor și dispozițiilor minții nimic nu se poate realiza fără practică, acțiune și asceză. Totuși, Vācaspati Miśra a observat că acțiunea - *kriya-yoga* nu trebuie exagerată ca să tulbure echilibrul fiziologic, și că nu trebuie executată practica cu dorința de a obține rezultate [124].

Vyāsa afirmă că cei ce se hotărăsc doar pentru un timp să practice cele dintâi
tehnici yoga au posibilitatea să verifice realitatea și eficacitatea lor privind eli-
berarea. Este vorba aici de o cunoaștere prin experiență, în care intră cunoașterea
practicii yoga, deosebită de cunoașterea prin comunicație [125]. Anticipația, nerăb-
darea, pripeala, dorința de a atinge *samādhi* sunt obstacole în împlinirea scopului
suprem. Când s-a cucerit un plan prin concentrație sau meditație, acesta trebuie
urmat de un altul. În ce privește natura planului următor, numai yoga o poate
descoperi pentru că *„yoga trebuie cunoscută prin yoga; Yoga se manifestă prin
yoga"* [126], spune Vyāsa. Întrucât *vrtti* nu pot fi controlate și respinse înainte de a
fi experimentate, nu poți obține eliberarea până nu le suprimi.

121. v. ***Yoga-sūtra*** 1. 8.

122. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 1.

123. v. comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 2.

124. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 2. 1.

125. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 49.

126. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 3. 6; cf. cu comentariul lui Vācaspati Miśra și cu Madeleine Biardeau, ***Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra***, Pondichéry, 1956.

Yoga descoperă următoarele *vṛtti*: *avidyā* - ignoranța, *asmitā* - individualitatea, *rāga* - atașamentul, *dveṣa* - repulsia și *abhiniveśā* - atașarea de viață [127]. Toate cele cinci sunt dureroase. Numai prin yoga ele pot fi suprimate. Cauza lor e *vāsanā*. *Vāsanā* sunt produse de *vṛtti* și produc la rândul lor *vṛtti*. Atât timp cât se acceptă valorile existenței și se poartă sarcina organismului psihic, cercul *vāsanā - vṛtti* este fără de început și fără de sfârșit.

Vācaspati Miśra afirmă că acțiunile - *karman*, sunt suportate de durere - *kléśa*, și relația aceasta ciclică e asemănătoare celei *vāsanā-vṛtti*. Stările mentale dureroase însămânțează potențe subconștiente. Arderea întregii dinamici ciclice *karman-vṛtti-kleśa-vāsanā* înseamnă detașarea lui *puruṣa* de *prakṛti* [128].

Prin urmare, *vṛtti* - fluxul psihomental și *vāsanā* - rezervele de latențe din subconștient, au o importanță deosebită în psihologia Yoga. Deoarece *vāsanā „își are originea în memorie"* [129], viața este o descărcare continuă de *vāsanā* care se manifestă prin *vṛtti*. Adică existența umană este o actualizare neîntreruptă a subconștientului prin mijlocirea experiențelor. *Vāsanā* condiționează caracterul specific al fiecărui individ, iar această condiționare este conformă atât cu ereditatea, cât și cu situația acțiunilor individuale. Tot ceea ce definește specificul netransmisibil al individului, precum și structura instinctelor omenești, este produs de *vāsanā*. Doar yoga le poate cunoaște pe toate și le poate controla și suprima. Prin urmare, devine inutil a se încerca modificarea stărilor de conștiință - *cittavṛtti* atât timp cât nu au fost mai întâi controlate și dominate latențele psihomentale - *vāsanā*. Dacă se dorește distrugerea stărilor de conștiință, trebuie obligatoriu să se taie circuitul subconștient - conștient. Este ceea ce încearcă să realizeze yoga prin punerea în aplicare a unui ansamblu de tehnici.

Rezistența pe care o opune subconștientul oricărui act de renunțare și de asceză, oricărui act care ar putea avea efect eliberarea sinelui este ca un semn al fricii pe care o resimte subconștientul doar la ideea că masa de latențe nemanifestate și-ar putea rata destinul, ar putea fi nimicite înainte să se manifeste și să se actualizeze. Cu toate acestea, setea de actualizare a lor este străbătută dintr-o parte în alta a lor de setea de *„repaos"*, pe care o regăsim la toate nivelurile cosmosului. Iată cât de profunde sunt analizele psihologice ale lui Patañjali și comentatorilor săi în ce privește rolul jucat de subconștient în procesul de eliberare prin yoga [130].

127. ***Yoga-sūtra*** 2, 3.
128. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 2, 3.
129. Vyāsa, comentariul la ***Yoga-sūtra*** 4, 9.
130. Pentru aprofundare vezi: Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 215-226; poziția lui Śankara, Ramānuja, Mādhva și Vijñāna Bhikṣu despre yoga, în Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 2 și 3; Mircea Eliade, ***Contribuții la psihologia Yoga***, Institutul de arte Grafice „*Bucovina*", București, 1931; idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 68-81; idem, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, p. 58; idem, ***Patañjali și Yoga***, pp. 54-64; idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 31, 41-49; idem, ***Psihologia meditației indiene***, pp. 136-144; idem, ***Problematica filosofiei indiene***, pp. 85-94; Sarasvati Cheunakesavan, ***The Concept of Mind in Indian Philosophy***, APH, London, 1960; Ernest Wood, ***Yoga***, pp. 58-79.

6. TEHNICILE YOGA

Punctul de plecare al meditației yoga este concentrarea asupra unui obiect - *ekāgratā*. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic, un gând sau *Īśvara*. Această concentrare fermă și absolută se obține prin integrarea fluxului psihomental, ceea ce și definește yoga: suprimarea stărilor de conștiință [131].

Ekāgratā are ca rezultat imediat eliminarea promptă și lucidă a tuturor neatențiilor și automatismelor mentale care domină conștiința. Abandonat în voia asociațiilor, produse de senzații și *vāsanā*, omul își petrece timpul lăsându-se invadat de o infinitate de momente disparate și exterioare. Simțurile sau subconștientul introduc neîncetat în conștiință obiecte care o domină și o modifică, potrivit formei și intensității lor. Asociațiile dispersează conștiința, pasiunile o agresează, setea de viață o trădează proiectând-o *„în afară"*. Chiar și în eforturile sale intelectuale omul este pasiv, căci sub aparențele *„gândirii"* se ascunde în realitate o pâlpâire nedefinită și dezordonată, alimentată de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintâi îndatorire a yogi-nului este să gândească, adică să nu se lase gândit. Din această cauză practica yoga începe cu *ekāgratā*, care barează fluviul mental și constituie un continuum ferm și unitar.

Exercițiul *ekāgratā* se străduiește să controleze cele două surse ale fluidității mentale: activitatea senzorială - *indriya* și cea a subconștientului - *samskāra*. Un yogin trebuie să obțină după voie discontinuitatea conștiinței, adică el poate să provoace în orice moment și oriunde concentrarea atenției sale asupra unui singur punct și să devină insensibil la orice stimul. Prin *ekāgratā* se obține o voință autentică, adică puterea de a dirija liber un sector important al activității psihosomatice.

6.1. TEHNICILE CLASICE

Se înțelege că *ekāgratā* nu poate fi realizată decât prin utilizarea a numeroase exerciții și tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital. *Ekāgratā* nu poate fi obținută dacă corpul se află într-o poziție obositoare sau incomodă, dacă respirația este dezorganizată, fără ritm. Din această cauză tehnica yoga implică mai multe categorii de practici fiziologice și exerciții spirituale, numite *aṅga*, care trebuie învățate.

131. ***Yoga-sūtra*** 1, 2.

Aceste „membre" yoga pot fi considerate deodată ca fiind un grup de tehnici și ca fiind etape ale căii ascetice, al cărei scop final îl constituie eliberarea.

Cele opt „membre" yoga sunt: înfrânările - *yama*, disciplinele - *niyama*, pozițiile corpului - *āsana*, ritmul respirației - *prāṇāyāma*, emanciparea activității senzoriale de sub influența obiectelor exterioare - *pratyāhāra*, concentrarea - *dhāraṇā*, meditația - *dhyāna* și transcenderea lumii fenomenale - *samādhi* [132].

1). Yama este un preliminariu inevitabil oricărei asceze și nu prezintă nici o particularitate specific yoga. Este o practică de purificare a omului, compusă din cinci înfrânări: a fi nonviolent în relație cu orice ființă - *ahimsā*, a nu minți - *satya*, a nu fura - *asteya*, abstinența sexuală - *brahmacarya* și a nu fi zgârcit - *aparigraha*. Vyāsa dă câteva amănunte cum trebuie înțelese și practicate aceste înfrânări. *Ahimsā* înseamnă a nu cauza durere nici unei creaturi vii, prin nici un mijloc. Toate celelalte înfrânări își au rădăcinile în *ahimsā* și tind să perfecționeze *ahimsā*. Veracitatea înseamnă a-ți pune în acord cuvântul cu gândirea și faptele. Furtul înseamnă a pune stăpânire în mod ilegal pe lucruri ce aparțin altora. *Brahmacarya* este înfrânarea forțelor secrete generatoare. Lipsa zgârceniei înseamnă a nu-ți însuși lucruri străine[133]. Aceste înfrânări aparțin eticii general umane și pot fi practicate de orice discipol al vreunei școli morale. Prin practicarea lor se obține o stare superioară omului de rând. Purificarea aceasta este indispensabilă ascensiunii următoare.

2). Niyama sunt o serie de discipline corporale și psihice, care, la fel, nu prezintă vreo particularitate specific yoga: *„curățenia - śauca, calma împăcare - samtosa, asceza - tapas, studiul metafizicii yoga - svādhyāya și devoțiunea față de Iśvara - Iśvara-pranidhānāni"* [134]. Curățenia înseamnă purificare interioară a organelor cu apă. Vyasa precizează că *śauca* înseamnă și curățirea impurităților minții. Împăcarea de sine înseamnă absența dorinței de a amplifica necesitățile existenței. Asceza constă în indurarea contrariilor. Studiul este cunoașterea științelor care se referă la eliberare sau la repetarea mantrei sacre *om*.

În timp ce yogi-nul este cufundat în aceste acțiuni purificatoare, nenumărate tentații subconștiente îi asaltă concentrația. Cu fiecare obstacol înlăturat, yogi-nul ajunge stăpân pe o nouă funcțiune sau energie. Chiar obiectul patimii la care se renunță ajunge în posesiunea sa. El își extinde puterea asupra lucrurilor la care renunță. Mai mult, el ajunge să stăpânească nu doar obiectele la care a renunțat, ci și o forță magică infinit mai prețioasă decât toate obiectele ca atare.

132. ***Yoga-sūtra*** 2. 29. Probabil că nici una din sutrele din lui Patañjali nu este mai bine cunoscută decât aceasta. Este ca o cheie ce apare în aproape toate cărțile despre yoga. În ea se fixează structura disciplinei clasice yoga. De la Patañjali încoace, toate curentele yoga ce vor apare în India vor ține seamă de structura fixată aici, toate înglobând aceste părți în propria disciplină, accentuând mai mult sau mai puțin asupra uneia sau alteia dintre ele, după caracterul particular al practicii respective și după școala din care face parte.
133. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 2. 30.
134. ***Yoga-sūtra*** 2. 32.

Curățirea fizică fructifică un nou și binevenit sentiment: dezgustul față de propriul corp și ruperea contactului cu alte corpuri [135]. Curăția psihică duce spre *ekāgrata* [136].

3). Āsana este tehnica pozițiilor corpului. Ea desemnează și binecunoscuta postură yoga definită ca *„stabilă și plăcută"* [137]. Descrierea a nenumărate *āsana* o găsim în tratatele de *hatha-yoga*. În Yoga-sūtra această descriere este doar schițată, deoarece *āsana* se învață de la guru și nu prin mijlocirea vreunei descrieri. Cu *āsana* debutează tehnica yoga propriu-zisă.

Important este de amintit că *āsana* dă o stabilitate rigidă trupului și, în același timp, reduce efortul fizic la minim. Deși la început o *āsana* e incomodă și chiar insuportabilă, după o anumită practică efortul de a o menține este inutil. Iar aceasta este de o importanță deosebită: efortul trebuie să dispară, poziția meditativă trebuie să devină naturală [138].

Āsana este primul pas concret făcut în vederea abolirii modalităților existenței. La nivelul corpului *āsana* este o *ekāgratā*, deoarece corpul e concentrat într-o singură poziție. Acest prim refuz de mișcare va fi continuat de alte *„refuzuri"*.

4). Prāṇāyāma este disciplina suflului sau a respirației, adică *„oprirea mișcărilor de inspirație și expirație"* [139]. Respirația omului de rând este, în general, aritmică. Ea se modifică în funcție de împrejurări sau de tensiunea psihomentală. Prin *prāṇāyāma* se încearcă suprimarea efortului respirator. A ritma respirația trebuie să devină un lucru automat, pentru ca yogi-nul să poată uita de respirație.

Bhoja, în comentariul său la Yoga-sutra 1, 34[140], ne dezvăluie sensul profund al tehnicii *prāṇāyāma*: *„toate funcțiile organelor fiind precedate de cea a respirației, atunci când toate funcțiile organelor sunt suspendate, respirația realizează concentrarea conștiinței asupra unui singur obiect"*.

Prin *prāṇāyāma* yogi-nul încearcă să cunoască în mod nemijlocit pulsația propriei sale vieți, energia organică descărcată prin inspirație și expirație. Este o atenție îndreptată asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare calmă și lucidă în însăși esența vieții.

Ritmul respirației se obține printr-o armonizare a trei momente: inspirația - *pūraka*, expirația - *remka* și reținerea aerului - *kumbhaka*. Cele trei momente trebuie să aibă fiecare o durată egală. Prin practică yogi-nul ajunge să le prelungească destul de mult, căci scopul tehnicii *prāṇāyāma* este suprimarea respirației pe o perioadă cât mai îndelungată.

135. ***Yoga-sūtra*** 2. 40.
136. ***Yoga-sūtra*** 2. 41.
137. ***Yoga-sūtra*** 2. 46.
138. v. comentariul lui Vyāsa la ***Yoga-sūtra*** 2. 47.
139. ***Yoga-sūtra*** 2. 49.
140. v. Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, p. 57.

(5). **Pratyāhāra** este facultatea prin care simţurile nu vin în contact cu
obiectele lor specifice, dar mintea posedă senzaţiile ca şi cum contactul ar fi
real[141]. Când mintea - *citta* doreşte cunoaşterea unui obiect extern, ea nu foloseşte
o activitate senzorială, ci, prin potenţa senzorială de care dispune, poate cunoaşte
acel obiect. Cunoaşterea aceasta e mult mai efectivă, e o cunoaştere a realităţii aşa
cum e. În loc de a cunoaşte, ca până atunci, prin intermediul formelor – *rūpa* şi al
stărilor mentale – *cittavrtti*, yogi-nul contemplă direct esenţa tuturor obiectelor.
Datorită tehnicii *pratyāhāra* yogi-nul poate să-şi verifice calitatea concentrării.

Această retragere a activităţii senzoriale de sub stăpânirea obiectelor exte-
rioare este ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De acum înainte yogi-nul nu
va mai fi tulburat de simţuri, de activitatea senzorială, de memorie. Orice activi-
tate este suspendată. Realizând această suprimare a stărilor psihomentale, mintea
rămâne în ea însăşi. În stare normală omul nu poate atinge această libertate a
minţii pentru că mintea e atacată permanent de activitatea simţurilor, de sub-
conştient, de eu-l propriu şi de setea de viaţă.

6). **Dhāranā** este o *ekāgratā*, dar al cărei conţinut este strict noţional. Ea rea-
lizează fixarea într-un singur punct cu scopul de a înţelege. Prin această fixare se
obţine meditaţia acelui punct. Şi Patañjali o numeşte *„fixarea minţii într-un sin-
gur loc"* [142]. Vyāsa precizează că, de obicei, concentrarea se face asupra centru-
lui ombilicului, în lotusul inimii, în lumina capului, asupra vârfului nasului, al
limbii sau al altui obiect exterior.

Prezenţa fizică a obiectului pe care se face concentrarea este doar un pretext
pentru fixarea minţii. Mintea nu se sprijină pe obiect, ci pe ea însăşi. Obiectul e
în întregime mental, formă pe care mintea o îmbracă pentru a se putea aduna. De
aceea, într-o bună stăpânire a tehnicii de concentrare, fixarea privirii pe o flacără
şi reproducerea pur mentală a imaginii flăcării, sunt identice ca vivacitate şi stare
mentală. Din acest punct de vedere *dhāranā* poate fi grosieră - *sthūla*, când obiec-
tul este unul pur fizic, sau subtilă - *sūkṣma*, când acesta este pur mental. Numai
după ce stadiul subtil al concentrării a fost atins şi obiectul *„mentalizat"* în
întregime, se poate trece la stadiul următor.

7). **Dhyāna** este conţinutul efortului mintal de a asimila obiectul meditaţiei,
liber de orice alt efort de a asimila alte obiecte [143]. *Dhyāna* e calitativ diversă de
meditaţia normală, atât pentru că, în stare normală, conţinutul meditaţiei e numai
aparent, cât şi pentru că ea se opreşte la contemplaţia formelor impure ale
obiectelor. *Dhyāna* este de-a dreptul imposibilă fără o lungă practică a celorlalte
anga. Ea joacă un rol foarte important în yoga buddhistă.

141. ***Yoga-sūtra*** 2. 54.
142. ***Yoga-sūtra*** 3. 1.
143. Comentariul lui Vyāsa la ***Yoga-sūtra*** 3. 2.

Dhyāna permite yogi-nului să *„pătrundă"* obiectele, să le *„asimileze"*
magic. Ceea ce deosebeşte meditaţia yoga de celelalte tipuri de meditaţie este
coerenţa sa, starea de luciditate care îi este proprie şi care o orientează tot timpul.

În timpul meditaţiei, yogi-nului îi poate veni în ajutor şi *Īśvara*, un macroyo-
gin, un guru al vremurilor imemoriale şi nelegat de timp [144]. Acest ajutor nu este
ca urmare a unei *„dorinţe"* sau a unui *„sentiment"*, ci a unei *„simpatii metafi-
zice"* între *Īśvara* şi *purusa* [145].

8). **Samādhi** este acea stare contemplativă când mintea apucă forma obiec-
tului nemijlocit, fără colaborarea categoriilor şi imaginaţiei, când obiectul se arată
în el însuşi, ca şi cum ar fi vid de el însuşi. *Samādhi* eliberează mintea de orice
imaginaţie iluzorie. Prin ea se arată actul meditativ identic cu obiectul meditaţiei,
tocmai pentru că acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl
definesc fenomenul, ci ca şi cum ar fi vid de el însuşi.

Samādhi nu se confundă cu transa hipnotică, care nu este o *ekāgratā* obţinută
prin asceză severă a subconştientului, ci un baraj provizoriu al fluviului conştiinţei.

Samādhi are două aspecte: *samprajñāta-samādhi*, când starea contemplativă
se obţine cu ajutorul unei idei sau obiect, şi *asamprajñāta-samādhi*, când starea
contemplativă se obţine fără nici o relaţie, ci e susţinută doar de inefabilul static.
Mintea - *cit*, are o singură percepţie când se află fixată în *samādhi*: ea poate per-
cepe direct şi nemijlocit pe *purusa* şi, prin această contemplaţie, încetează durerea
existenţei. Etica, asceza, gnoza şi chiar secretul practicii yoga sunt numai prelimi-
narii pentru această stare. Contemplaţia ultimă nu e un act şi nu se poate realiza
prin voinţă, ci se împlineşte prin natura lucrurilor, când mintea e fixată fără efort.

Samādhi înseamnă anihilarea definitivă a conştiinţei normale, izolarea
fenomenului *„conştiinţă"* de subconştient, detaşarea simţurilor de obiecte,
dilatarea lor în proporţii uluitoare.

Siddhi. *Samprajñāta-samādhi* cuprinde patru etape, datorită faptului că este
perfectibilă şi nu realizează o *„stare"* absolută şi ireductibilă[146]. Aceste etape tre-
buie depăşite pentru a se pătrunde în însăşi esenţa lucrurilor, unde *„a fi"* şi *„a
cunoaşte"* sunt nedespărţite una de alta. Ajuns la acest stadiu al disciplinei sale
meditative, yogi-nul dobândeşte *„puterile miraculoase" - siddhi*[147], care îl ispi-
tesc pentru a nu atinge scopul final. Yogi-nul este dator să respingă aceste *„mira-
je"*, pe care cei slabi şi le-ar putea dori, şi să persevereze pe calea obţinerii elibe-
rării finale. Căci îndată ce ascetul acceptă să facă uz de *siddhi*, posibilitatea pe
care o avea de a câştiga noi forţe dispare. Potrivit întregii tradiţii clasice yoga,
yogi-nul se foloseşte de nenumăratele *siddhi* în vederea recâştigării libertăţii

144. v. ***Yoga-sūtra*** 1. 26.
145. cf. ***Yoga-sūtra*** 2. 45.
146. cf. ***Yoga-sūtra*** 1. 42-44 şi 1. 17.
147. ***Yoga-sūtra*** 3. 16-47.

supreme - *asamprajñāta – samādhi,* nicidecum pentru a obține stăpânirea provi-
zorie a elementelor, mai ales că există o mare asemănare între zeii din regiunile
celeste și yogi-nii aflați în stadiul *siddhi* [148].
Întrucât ultimele trei *anga* ale yoga – *dhāraṇā, dhyāna și samādhi* – sunt
etape ale concentrării supreme, ele sunt numite împreună *samyama*. Astfel, *siddhi*
se obțin prin *samyama* asupra distincției dintre obiect și idee, asupra stărilor men-
tale, asupra formei corpului, asupra lumii.
Abia când mintea e definitiv imobilă, când nici oscilația dintre diversele
forme ale meditației nu mai tulbură mintea, se realizează *asamprajñāta - samā-*
dhi, meditația vidului, fără conținut senzorial, fără categorii intelectuale, stare
care nu mai este experiență, ci revelație statică. Conștiința e distrusă, pentru că nu
mai funcționează, iar elementele ei se întorc în natura fizică [149].

6.2 TEHNICILE BUDDHISTE

Negând existența lui *ātman* și potența lumii fenomenale, Buddha a propagat mijloacele de eliberare față de condiția umană, dar într-un mod foarte auster. Reamintim că mesajul lui Buddha se adresa omului care suferă prins în mrejele trasmigrației. Pentru Buddha nu există eliberare decât atingând starea de *nirvāṇa*, care este nivelul necondiționatului. De aceea, tehnicile buddhiste insistă spre acest scop final.

Și pentru buddhiști rămân valabile *yama, nyama, āsana* și *prāṇāyāma*, numai că punctul de pornire îl constituie meditația asupra adevărurilor buddhiste. Ascetul buddhist trebuie să fie atent la toate mișcările sale cu scopul de a *„reface"* conștiința sa.

Spre deosebire de yoga clasică, *jhāna* este o cale de acces către realitățile suprasensibile. Ea cuprinde patru trepte: 1) purificarea inteligenței și a sensibilității de tentații, adică obținerea unei prime autonomii a conștiinței; 2) suprimarea funcțiunilor dialectice ale inteligenței și stăpânirea perfectă a unei conștiințe ra-
refiate; 3) suspendarea oricărei *„relații"*, atât cu lumea sensibilă, cât și cu memo-
ria și obținerea lucidității placide; 4) reintegrarea *„contrariilor"* și obținerea bea-

148. v. comentariul lui Vyāsa la ***Yoga-sūtra*** 3. 26.

149. Pentru detalii vezi: B.K.S. Iyengar, ***Light on Yoga***, Schocken Books, London, 1977; idem, ***Light on Prāṇāyāma***, Unwin, London, 1081; Mircea Eliade, ***Psihologia meditației indiene***, pp. 130-170; idem, ***Problematica filosofiei indiene***, pp. 86-100; idem, ***Patañjali și Yoga***, pp. 65-74, 82-116; ***idem, Yoga - nemurire și libertate***, pp. 51-92; idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 65-138; idem, ***Istoria credințelor și ideilor religioase***, vol. 2, pp. 57-65; Georg Feurstein, ***Samādhi***, în ER, vol. 13, pp. 31-33; Ellison Banks Findly, ***Breath and Breathing***, în ER, vol. 2, pp. 304-307; Mircea Eliade, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne***, pp. 65-99; Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 270-275; Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 351-368; Paul Deussen, ***op.cit.***, pp. 271-279; Ernest Wood, ***op.cit.***, pp. 37-57

titudinii conștiinței pure. Cea de-a patra *jhāna* este caracterizată prin oprirea res-
pirației.

La cele patru *jhāna* se adaugă alte patru exerciții spirituale numite *samāpatti* (care sunt tot o *jhāna*): 1) ajungerea și rămânerea în regiunea infinității spațiului; 2) ajungerea și rămânerea în regiunea infinității conștiinței; 3) ajungerea și rămânerea în regiunea non-existenței tuturor lucrurilor; 4) ajungerea și rămânerea într-o stare de spirit care nu este nici idee, nici absența ideii. Pe lângă acestea, mai există o ultimă *samāpatti* care constă în oprirea oricărei percepții conștiente. Acel *bhikkhu* care a știut să ajungă la a cincea *samāpatti* nu mai are nimic de făcut.

În *jhāna* și *samāpatti* se văd multe puncte comune cu diferitele etape din *samprajñāta* și *asamprajñāta - samādhi*. Chiar buddhiștii recunoșteau că asceții nebuddhiști puteau avea acces la cele patru *jhāna* și cele patru *samāpatti*, însă a cincea *samāpatti* o socoteau o descoperire a lui Buddha și constituie luarea de contact cu *nirvāṇa*.

Drumul spre *nirvāna* duce la posedarea de *iddhi* - puteri miraculoase, pe care Buddha le vedea dobândindu-se inevitabil pe parcursul meditației, dar și periculoase. Printre *iddhi* figurează întotdeauna cunoașterea existențelor anterioare. Trecerea peste *iddhi* aduce stingerea - *nirvāna*[150].

Mult mai complexe sunt etapele meditative cuprinse de *tantra-yoga*, întrucât intervin o serie de ritualuri dominate de *mantra* (yantra) și *mudra*, care pun accent pe efortul corpului (*hatha-yoga*) și stimularea energiei *kundalini*, ce trece prin cele șapte *cakra*, ducând spre starea *maithuna* și apoi, atingerea stării de *sahaja*, stare a necondiționării, a spontaneității pure [151].

6.3. TEHNICILE TAOISTE (anexă)

Ritmarea suflului respirației, până la reținerea lui, joacă un rol deosebit de
important și în tehnicile taoiste. Însă, trebuie precizat de la început că, în China,
a fost sesizată o solidaritate între alchimie și practicile *yoga*. A fost elaborat un
întreg folclor yogico-alchimic integrând tema *„elixirului nemuririi"* și a *„trans-*

150. v. Guy Bagault, ***Exerciții și etape în yoga buddhistă***, în EDM, vol. 3, pp. 223-240;
Mircea Eliade, ***Yoga -nemurire și libertate***, pp. 146-174; idem, ***Patañjali și Yoga***, pp. 158-177;
idem, ***Techniques du Yoga***, pp. 282-215; Winston L. King, ***Buddhist Meditation***, vol. 9, pp. 331-
336; Masahar Anesaki Takakusu, ***Dhyāna***, în ERE, vol. 4, pp. 702b-704a; Caroline A.F. Rhys
Davids, ***Samādhi***, în ERE, vol. 11, pp. 160b-161b; Edward Conze, ***Buddhist Meditation***, Allen and
Unwin, London, 1956; Nyanaponika Thera, ***The Heart of Buddhism Meditation***, Rieder, London,
1969; Winston L. King, ***Buddhist Meditation***, în ER, vol. 9, pp. 331-336.

151. Tehnicile tantra sunt cel mai bune explicate în Ajit Mookerjee, ***The Tantric Way***, N.Y.
Grafic Society, New-York, 1977 și idem, ***Kundalini***, Thames and Huston, New-York, 1982; v.
Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 177-232.

mutaţiei metalelor" în mitologia *yogi*-nului *„magician"*. În China, alchimia s-a constituit prin folosirea principiilor cosmologice tradiţionale şi a miturilor cu privire la *„elixirul nemuririi"*. Tehnicile urmăreau concomitent prelungirea vieţii şi fericirea spirituală. Căutarea *„elixirului nemuririi"* este legată de căutarea unor insule îndepărtate, unde trăiesc *„nemuritorii"*. Pentru a-i întâlni trebuie depăşită condiţia umană. Legătura dintre *yoga* şi alchimie se vede în faptul că ambele se opun cunoaşterii metafizice speculative, ambele lucrează asupra *„materiei vii"* pentru a o transmuta şi ambele urmăresc eliberarea de legile timpului şi cucerirea eliberării[152].

Prin prepararea *„elixirului nemuririi"* se urmărea, în taoism, hrănirea *„principiului vital"*. Dar această hrănire mai putea fi obţinută şi prin controlul respiraţiei. Prin tehnica *t'ai-si* (respiraţie embrionară) se urmăreşte obţinerea unei *„vieţi lungi"*, pe care taoiştii o înţeleg ca o nemurire materială a corpului. Însă, spre deosebire de *prānāyāma*, tehnica *t'ai-si* nu este un exerciţiu pregătitor pentru meditaţie, nici un exerciţiu auxiliar. *T'ai-si* este un exerciţiu suficient sieşi. El nu serveşte, ca şi *prānāyāma*, la pregătirea concentrării spirituale şi la pătrunderea conştiinţei în zonele inacceisibile ale subconştientului, ci realizează un proces de *„fiziologie mistică"* în urma căruia viaţa corpului este prelungită. Prin urmare, se vede diferenţa dintre tehnicile chineze taoiste şi cele indiene: dacă China este preocupată de prelungirea vieţii corpului material, India este preocupată de libertatea spirituală ce trebuie cucerită prin transcenderea condiţiei umane. Taoistul îşi pune vigoarea trupului în elemente naturale şi realizează autonomia prin reglarea funcţiunilor vitale şi purificare, căutând eficienţa în alchimie. Este mai mult o tehnică corporală decât meditativă. *Yogi*-nul nu este interesat nici de natura sa umană, nici de societate. Lumea sa este propriul corp. El nu postulează nimic altceva în afară de eliberare.

Orientaliştii au fost interesaţi de funcţiunea organică şi spirituală a tehnicii *t'ai-si*. Prin această tehnică, profundă şi silenţioasă, se rafinează şi se îmbogăţeşte substanţa vieţii. Scopul este de a stabili un fel de *„circulaţie interioară"* a principiilor vitale, pentru că îndată ce s-a reuşit posibilitatea de hrană şi respiraţie în circuit închis, asemenea unui embrion, practicantul devine impermeabil şi autonom. Nu este exclus ca această disciplină de reţinere a suflului respirator să fi fost influenţată de *tantra-yoga*[153].

152. v. Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 243-249; cf. idem, ***Alchimie asiatică***, Ed Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 9-63.
153. Paul Masson-Oursel, ***Le Yoga***, pp.81-90, Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***,pp.236-243, 60-62; idem, ***Patañjali şi Yoga***, pp.76-78; idem, ***Istoria credinţelor şi ideilor religioase***, vol. 2, pp. 33-42.

7. SCOPUL PRACTICILOR YOGA

Dacă există vreun candidat pentru practica yoga, el nu va putea niciodată să înceapă aceste exerciţii de unul singur, ci va avea nevoie de un *guru*, un maestru care a experimentat libertatea divină în conştiinţa lui şi cunoaşte metodele necesare pentru această stare. Primul lucru pe care un candidat îl învaţă este că viitorul nu depinde de folosinţele materiale. Lumea materială nu este de ajuns. Pentru acest motiv yogi-nii se leapădă de nevoile trupeşti. Realizează că nici sinuciderea, nici neglijarea corpului nu ajută la nimic, dar nici formarea unui corp maiestuos. Nu este necesar să se construiască prin yoga un corp puternic, ci o minte puternică. Prin termenul *„minte"- manas* ei înţeleg totalitatea capacităţilor de gândire, sentimente şi dorinţă. Nu se cere nici o abilitate mentală sau un talent ca al unui geniu, dar nu se acceptă nici prostia ce duce la confuzie.

Yoga este familiară şi celor mai puţin educaţi din India, deoarece este imposibil să nu vadă un yogi. Dar nici unul nu tânjeşte după yoga cu nerăbdare, deoarece în mintea lor nu există un conflict interior între ideal şi real, cum se întâmplă în mintea oamenilor din Apus, ci se constată totdeauna un echilibru natural; căci, la începutul drumului spre yoga, se află trezirea, adică descoperirea omului interior, lucru amintit şi de Patañjali care accentuează că impulsurile primare ale minţii pot fi controlate.

Candidaţii trebuie să folosească gândirea şi să nu permită emoţiilor să devină o prioritate, ci să controleze fluxul ideilor. Nici obiceiurile trecute, nici prejudecăţile, nici plăcerile obişnuite nu trebuie să-i guverneze mintea. Întrucât memoria şi imaginaţia umană sunt puternice chiar şi în absenţa unui obiect stimulator, un adept yoga trebuie să observe introspectiv ceea ce crede el în perioadele de meditaţie, când nu se stimulează nici corpul, nici mintea.

În textele yoga frecvent se arată că scopul yogi-nului este eliberarea. Eliberarea nu este înţeleascā ca o evadare, căci a evada din lume ar fi o totală inconştienţă pe care nu o aşteaptă şi l-ar conduce de unde a pornit şi nici într-un caz măcar aproape de perfecţiune. În Yoga-sūtra lui Patañjali nu se foloseşte, pentru a desemna starea de eliberare, termenul *moksa*, ci *kāivalya*, ceea ce înseamnă izolare. Căci, ne spune Vyāsa, prin iluminarea obţinută spontan atunci când yogi-nul se află în stadiul de *dharma - megha - samādhi*, se realizează *kāivalya* - *„izolarea absolută"*, adică eliberarea lui *purusa* de sub constrângerea lui *prakrti*[154].

154. v. comentariul la ***Yoga-sūtra*** 3, 55.



Vācaspati Miśra ne spune că „*fructul*" lui *samprajñāta* este *asamprajñāta*-
samādhi, iar „*fructul*" lui *asamprajñāta-samādhi* este *kāivalya* [155]. Această stază
nediferențiată nu este „*vidul absolut*". „*Starea*" și „*cunoașterea*" exprimate con-
comitent de *kāivalya* se referă la absența totală a obiectelor din conștiință, nicide-
cum la o conștiință golită în mod absolut. Căci în acel moment conștiința este sa-
turată de o intuiție directă și totală a ființei. Este vorba de o stază a vacuității totale
fără conținut senzorial și fără structură intelectuală, stare necondiționată, care nu
mai este „*experiență*", ci „*arătare*". *Buddhi* - intelectul, odată ce și-a îndeplinit
misiunea, se retrage, detașându-se de *purusa* și se reintegrează în *prakṛti*. Sinele
rămâne liber, autonom, el se contemplă pe sine însuși. Conștiința umană este
suprimată, adică ea nu mai funcționează resorbindu-se în substanța primordială.
Așa yogi-nul dobândește eliberarea, el nu mai întreține nici o relație cu lumea,
este *jīvan-mukta* - eliberat în viață. Situația sa este paradoxală și grandioasă, căci,
deși se află în viață, el e liber; deși are corp își cunoaște *puruṣa*; trăiește în durată
și participă în același timp la nemurire; coincide cu întreaga Ființă, deși nu-i este
decât un fragment. Ori, întreaga gândire religioasă extrem-orientală tinde către
realizarea acestei situații paradoxale.

Pe de altă parte, scopul practicii yoga este definit la fel de bine prin *nirvāna*.
Trebuie precizat faptul că „*nirvāṇa*" nu trebuie limitată doar la scrierile buddhiste.
În cea mai respectată scriere hindusă – *Bhagavad-Gītā* – termenul apare de mai
multe ori[156]. Faptul că *Bhagavad-Gītā* este o mare scriere a yogi-nilor, este ară-
tat și din titlurile ce apar la fiecare capitol. În toate aceste capitole scopul yoga
este descris ca având același efect, dar în forme diferite. La toate nivelele însea m-
nă aspirația spre ceva înalt, iar yogi-nii care aderă la acest principiu înalt sunt
numiți *yukta* - uniți cu acest principiu. Se pot numi și *buddhi-yukta* dacă vor adera
la principiul numit *buddhi*, care este o înțelepciune a sinelui. Totuși, cele mai mari
elogii nu îi sunt dedicate yogi-nului complet detașat de durere și iluziile acestei
lumi, ci aceluia care consideră durerea și bucuria altuia ca pe ale sale proprii[157].
Aceasta este linia principală a gândirii buddhiste.

Nirvāna este *asamskrta*, adică absolutul prin excelență, ceea ce nu este năs-
cut sau compus, ceea ce este ireductibil, transcendent, dincolo de orice experiență
umană. „*Yogi-nul care intră în reculegere ia cunoștință de nirvāṇa, de natura și
activitatea ei. Când iese din contemplație, exclamă: Oh, nirvāṇa, distrugere, calm
minunat, poartă de salvare*" [158].

În tantra-yoga, scopul este starea de *sahaja*, este starea nondualității absolute
care se finalizează în „*marea beatitudine*". Asemenea lui *Brahman* din Upa-
nișade și a stării *nirvāna* din sistemul *Māhāyāna*, starea de *sahaja* este indefini-

155. v. comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 21.
156. v. ***Bhagavad-Gīta*** 5. 24 și 2. 72; 6. 15.
157. v. ***Bhagavad-Gītā*** 6. 32.
158. Text din ***Samghabhadna*** apud Louis de la Vallée-Poussin, ***Nirvāna***, p. 74.

bilă. Nu se poate cunoaște în mod dialectic, ea este perceptibilă doar prin expe-
riența trăită. Starea de *sahaja* se realizează prin transcenderea dualităților. Din
acest motiv conceptele de „*non-dualitate*" și „*principiu al unirii*" contrariilor
joacă un rol important în metafizica tantrică. Eliminarea celor două noțiuni polare
și contradictorii *samsāra* (procesul cosmic) și *nivṛtti* (oprirea completă a oricărui
proces), duce la ideea că natura ultimă a lumii fenomenale este identică cu cea a
absolutului și se realizează sinteza între noțiunea de existență formală și cea de
existență non-formală.

Dacă urmărim scopurile diferitelor forme de yoga, vom observa că, deși în
general scopul final este eliberarea din lanțul existenței, există și un scop secun-
dar în funcție de diferitele practici yoga :

1). În *jñana-yoga* scopul este depășirea ignoranței - *avidyā*, prin cunoașterea
adevăratei realități și analiză intelectuală. Se recunoaște faptul că lumea fenome-
nală este efemeră și ireală - *māyā* și nu există decât o singură realitate eternă și
muabilă: *Brahman*. Se solicită o mare puritate a minții, iar meditația are drept
obiect Absolutul fără calități identic cu *ātman*. Disciplina este arătată în Bha-
gavad-Gitā 2.11-39.

2). În *karman-yoga* scopul este calea acțiunii dezinteresate sau unirea cu
divinitatea cu ajutorul acțiunii dezinteresate sau non-intenționale. Adeptul trebuie
să înțeleagă că este *ātman* separat de *gunas* care declanșează acțiunile. Poți
săvârși fapte, dar fără să te atașezi de rezultatul lor. Disciplina este arătată în
Bhagavad-Gitā 3.1-43.

3). În *bhakti-yoga* scopul este devoțiunea față de divinitate, cu toate acțiunile
sale. Este cea mai ușoară cale și dezvoltă fidelitatea față de divinitate. Astfel, se
ajunge la transcenderea condiției umane cu ajutorul puterii divinității. Disciplina
este arătată în Bhagavad-Gitā 12.1-20 și 14.26.

4). În *mantra-yoga* scopul este unirea cu Absolutul prin repetarea unor silabe
sacre – *mantra* sau *yantra* – derivate din literele alfabetului sanskrit. Această
practică durează doisprezece ani sub directa supraveghere a unui guru. Practica
duce la cunoașterea discriminativă. Repetarea mantrelor - *japa* se face cu voce
tare - *likhita - japa*, mut, prin mișcarea buzelor - *vaikhari - japa* și mental -
mānasika - japa. Disciplina este menționată în Yogatattva - Upanișad 21-22.

5). În *laya-yoga* scopul este fuziunea, dispariția, disoluția lui *ātman* în
Absolut și transformarea tuturor activităților mentale. Orice activitate o săvâr-
șește, adeptul trebuie să mediteze cu gândul la divinitate ca unic simbol al diso-
luției. Disciplina este menționată în Yogatattva - Upanișad 23.

6). În *haṭha-yoga* scopul este de a pregăti corpul în vederea practicării raja-
yoga sau tantra-yoga. Există o serie de reguli ce trebuie riguros respectate privind
disciplina corpului, exerciții respiratorii și purificări interioare. De asemenea, este
controlată riguros și dieta. Curățirea canalelor corpului permite stimularea energi-
ilor *śakti*. Disciplina este menționată în Yogatattva - Upanișad 24-128.

7). În *rāja-yoga* scopul este cel amintit de Patañjali în Yoga-sūtra: suprimarea fluxului mental în vederea atingerii stării de *kāivalya*. Numele de *rāja-yoga* a fost dat tehnicilor yoga expuse de Patañjali de către comentatorii târzii.

8). În *yoga hīnayāna* scopul este atingerea stării de *nirvāṇa* prin cele patru *jhāna* şi cinci *samāpatti*, dar în total acord cu adevărurile expuse de Buddha. De multe ori textele buddhiste nu explică clar etapele practicilor yoga, punând accent mai mult pe experienţa yogi-nului, decât pe cunoaşterea metafizică.

9). În *mahāmudrā-yoga* scopul este abolirea tuturor funcţiunilor minţii şi dobândirea stării necondiţionate *nirvāṇa*, prin stingerea oricărei percepţii conştiente după cea de-a cincea *samāpatti*. Morfologia meditaţiei este complexă şi se află expusă în Dīghanikāya şi Majjhimanikāya.

10). În *tantra-yoga* scopul este trezirea puterilor energetice ale naturii şi ale corpului în vederea obţinerii, prin *maithuna*, a stării de *sahaja* - starea eliberatoare pură. Tantrismul are două caracteristici clare: e antiascetic şi antispeculativ. Accentul este pus pe corpul uman care reprezintă cosmosul şi toţi zeii, iar corpul este supus la o *sādhanā* lungă, dificilă şi complexă cu ritualuri esoterice, pentru a se transforma într-un *„corp divin"* [159].

Prin urmare, toate practicile yoga urmăresc suprema reintegrare, dar în mod paradoxal şi nu printr-o banală sau facilă extincţie a conştiinţei. *Samādhi* nu poate fi nicidecum inclusă în rândul nenumăratelor tipuri de *„transe"* sau *„extaze"*. Yogi-nul lucrează asupra tuturor nivelurilor conştientului şi ale subconştientului cu scopul de a deschide calea către transconştient, adică cunoaşterea sinelui. Importanţa pe care autorii o acordă stărilor yoga supra-conştiente autentice ne indică faptul că reintegrarea finală se face în această direcţie. Eliberându-se, yogi-nul clădeşte dimensiunea spirituală a libertăţii şi o *„introduce"* în cosmos şi în viaţă, adică în moduri de existenţă condiţionate.

În general, scopul darśanei Yoga, ca de altfel şi al darśanei Sāmkhya, este suprimarea conştiinţei normale în favoarea unei conştiinţe calitativ diferite, care să poată pătrunde în mod exhaustiv adevărul metafizic. Însă, după Yoga, suprimarea conştiinţei obişnuite nu este atât de uşor de obţinut. În afară de gnoză, yoga mai implică o practică, o *tapas* şi o tehnică fiziologică, în raport cu care tehnica strict psihologică este subsidiară.

Scopul practicii yoga descrise de Patañjali este abolirea a doua categorii de experienţe: cele provenite din eroarea logică şi cele provenite din eroarea metafizică, şi înlocuirea lor cu o *„experienţă"* de contemplaţie suprasenzorială şi extraraţională. Prin *samādhi* condiţia umană – care este dramatică, ivită din suferinţă şi consumată în suferinţă – este definitiv depăşită, obţinându-se în final libertatea totală, la care spiritul indian aspiră cu atâta ardoare.

159. Pentru alte informaţii v. Gerald James Larson, **Yoga**, în A.D.L.R., pp. 815-816.

PARTEA A DOUA

ISIHASMUL

ABREVIERI

1. Termeni

c.	- capul, capătul, capetele (la sfinții Părinți)
cap.	- capitolul
col.	- coloana
fer.	- fericitul
f.f.t.	- fără foaie de titlu
î.	- întrebarea
n.	- nota
s.	- scolia
sf.	- sfântul
t.	- tomul

2. Publicații

F.R.	- Filocalia (românească)
I.D.	- Isvoare duhovnicești
P.S.B.	- Părinți și scriitori bisericești

3. Edituri

IBMBOR	- Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

1. ISIHASMUL – CALE SPRE DESĂVÂRȘIRE ÎN SPIRITUALITEA CREȘTINĂ ORTODOXĂ

Toate câte sunt pe lume sunt opera lui Dumnezeu. Creștinul, cu dreaptă înțelegere, nu disprețuiește nici una din componentele cosmosului, ci, din toate, vede strălucind mărirea și înțelepciunea dumnezeească. De aceea, izolarea de lume și disprețul ei, retragerea în eu și închiderea dinspre lume, nu țin de experiența autentic religioasă. Însă, retragerea asceților ortodocși urmărește refacerea personalității, regăsirea punctului central spiritual din care apoi să privească lumea și să-și îndrepte acțiunile pline de iubire asupra ei. Ascetica ortodoxă derivă din faptul că omul e centrul și stăpânul lumii create, dar, prin păcat, a căzut în robia lumii, alunecând din punctul din care era capabil să supraprivească lumea.

Toți sfinții au activat în lume cu dragoste nemărginită și s-au bucurat de toate câte vedeau. Însă modelul lor era lumea dumnezeească, ce nu e un model static, ci un complex de taine dinamice. Ele activează ducând la dezvoltarea lucrurilor din urmă spre forma care se află realizată în ele din eternitate. Misterul acesta apare în toată adâncimea lui când meditãm la creația propriu-zisă a lumii. Ori, meditația se face în liniște.

Nimic nu poate desființa năzuința omului de a cunoaște, iar ținta ultimă a cunoașterii este cunoașterea lui Dumnezeu, a Celui ce există în mod real. În toate perioadele istoriei omul a cinstit în mod instinctiv pe Dumnezeu. Părinții și strămoșii noștri L-au adorat în felurite moduri. Dar, chiar și acum, ne dăm seama că, prin ea însăși, rațiunea nu ne poate ajuta să înaintăm pentru a trece dincolo de pragul ce duce spre Dumnezeu. Dumnezeu este singurul nostru mijloc de acces spre această cunoaștere mai înaltă, dacă Se va descoperi pe Sine Însuși.

O cunoaștere perfectă de Dumnezeu nu are nimeni, în afară de Dumnezeu. El posedă cunoașterea de Sine, din Sine și, totodată, cunoașterea de lume. Pentru a cunoaște lumea, Dumnezeu nu are nevoie să iasă din Sine, fiindcă lumea, înainte de a fi în spațiu și în timp, este, ca arhetip, în Dumnezeu. Astfel, când zicem că Dumnezeu cunoaște lumea din Sine, înțelegem că o cunoaște în cauza ei proprie, care e în afară de timp și de spațiu. Cunoașterea lui Dumnezeu, nefiind condiționată de nimic, este nelimitată și desăvârșită.

Nu se poate spune astfel despre cunoașterea noastră omenească, deoarece noi trăim și gândim în categoriile de cauzalitate, timp și spațiu. Ființa noastră e limitată în cuprinsul acestor categorii și noi știm că limita ființei noastre e limita

cunoaşterii. Astfel, spiritul omenesc singur nu se poate ridica mai presus de sine pentru a pătrunde în esenţa a ceea ce este necauzat, netemporal şi nespaţial. Dumnezeu, în esenţa Sa, rămâne pentru noi o enigmă, dar, din iubirea Sa pentru noi, Se descoperă prin lucrările Sale.

Problema cunoaşterii lui Dumnezeu trimite mintea, aflată în căutare, spre momentele în care Dumnezeu Se arăta omului prin profeţi. Nu poate fi nici o îndoială că, pentru întreaga lume creştină, unul din cele mai importante evenimente revelate a fost arătarea lui Dumnezeu pe muntele Sinai, unde Moise a primit o nouă cunoaştere: *„Eu sunt Cel ce sunt"* (Ieşire 3:14). Din acel moment, s-au deschis noi orizonturi vaste înaintea umanităţii. De acum nu vizibilul avea importanţă primordială, ci invizibilul, spiritualul.

Moise, care avea înalta cultură a Egiptului, nu a pus sub semnul întrebării faptul că revelaţia dată lui, în chip atât de minunat, venea de la Cel Care a creat întregul univers. În numele acestui Dumnezeu, *„Eu sunt Cel ce sunt"*, el a convins poporul iudeu să-l urmeze. Lui Moise îi aparţine gloria nemuritoare de a fi adus umanitatea mai aproape de Adevărul veşnic. Toate lucrurile erau de acum săvârşite în Numele şi de Numele lui *„Eu sunt Cel ce sunt"*, Care S-a descoperit pe Sine Însuşi. Acest Nume e puternic în tăria şi sfinţenia Sa, e o lucrare ce purcede din Dumnezeu. Acest Nume era primul pas spre veşnicia vie. Acest Nume îl caută asceţii ortodocşi în linişte.

Dar au trecut secole până când adevăratul conţinut al acestui uimitor *„Eu sunt Cel ce sunt"* să fie înţeles. Cu toată ardoarea credinţei lor, nici Moise, nici profeţii, n-au apreciat pe deplin binecuvântarea ce s-a pogorât asupra lor. Ei au avut experienţa lui Dumnezeu, în principal, prin evenimente istorice.

Faptul că revelaţia primită de Moise era nedesăvârşită, o arată mărturia sa faţă de popor, când zice: *„Prooroc din mijlocul tău şi din fraţii tăi, ca şi mine, îţi va ridica Domnul Dumnezeul tău: pe Acela să-L ascultaţi"* (Deuteronom 18:15). Astfel, întreg Israelul a trăit în aşteptarea venirii Proorocului despre care a grăit Moise: Mesia sau Emanuel (Isaia 7:14; Matei 1: 23).

Pentru noi, creştinii, venirea lui Mesia este punctul central al universului şi sensul ultim al întregii istorii a acestei lumi. El n-a desfiinţat prefigurările vechi, ci le-a împlinit (Matei 5:48), dezvăluindu-ne adevărata lor semnificaţie şi dând tuturor lucrurilor dimensiuni noi. Acum dumnezeescul Se oglindeşte în măreţia nepătrunsă a iubirii şi smereniei lui Dumnezeu, Tatăl nostru. El a venit să mântuiască lumea (Ioan 17:6). El ne-a dat cuvântul pe care El Însuşi l-a primit de la Tatăl. El ni L-a descoperit pe Dumnezeu ca lumină. Ne-a făcut cunoscută taina cea mai ascunsă dintre toate, faptul că Dumnezeu e o Fiinţă Ipostatică, adică nu o Persoană, ci trei Persoane în Una. Ne-a dat botez cu Duh Sfânt. În lumina acestei cunoştinţe avem acum calea spre desăvârşire. Această cale o urmează asceţii ortodocşi în linişte.

Lumea continuă să se agite în cercul vicios al problemelor ei materiale. Această agitare este datorită faptului că oamenii refuză să-L urmeze pe Hristos,

să devină fraţii Lui şi, prin El, copii iubiţi ai Tatălui şi sălăşluire aleasă a Duhului Sfânt. În calitate de creştini nu trebuie să renunţăm niciodată la ţelul nostru, care este mântuirea. Experienţa ne arată limpede că, din momentul în care noi, creştinii, începem să reducem scopul revelaţiei dată nouă de Hristos şi de Duhul Sfânt, încetăm treptat să mai fim atraşi de Lumina care ni s-a dat. Păstrându-ne nădejdea mântuirii, trebuie să fim curajoşi. Mântuitorul a zis: *„Îndrăzniţi. Eu am biruit lumea"* (Ioan 16:33). Spunând aceasta, El a arătat că a depăşit lumea nu atât ca Dumnezeu, cât mai ales ca Om, fiindcă S-a făcut Om adevărat. Aşadar, ascetul creştin ortodox ca om biruie lumea, în linişte, căutând sensul suprem al vieţii.

Viaţa autentic creştină este trăită în duh şi adevăr, şi, ca atare, ea poate fi continuată în tot locul şi în toată vremea, deoarece nu există şi nu pot exista nicăieri pe pământ împrejurări care să facă cu neputinţă păzirea poruncilor dumnezeeşti. În esenţa ei veşnică, viaţa creştină e duh şi adevăr dumnezeesc şi, de aceea, ea transcende toate formele exterioare. Sfinţii Apostoli şi Părinţii Bisericii îşi dădeau bine seama că, deşi viaţa în Duhul lui Dumnezeu întrece orice aşezământ pământesc, acelaşi Duh Îşi pregăteşte un loc de sălăşluire văzut, care e Biserica, ce a vegheat asupra nepreţuitei comori a Adevărului revelat. Biserica e centrul spiritual al lumii noastre şi Ea cuprinde întreaga istorie a omului. Funcţia Bisericii este de a conduce credincioşii spre sfera luminoasă a Fiinţei dumnezeeşti. Aşa asceţii ortodocşi au devenit conştienţi de libertatea lor ca fii ai lui Dumnezeu, împlinind poruncile Evangheliei, în linişte, dar încadraţi în Biserică şi nu în afara Ei.

În Hristos, prin Duhul Sfânt, Dumnezeu ne-a dat revelaţia deplină şi finală. Fiinţa Sa este, de acum, incomparabil mai evidentă pentru noi ca Realitate decât toate fenomenele efemere ale acestei lumi. Simţim prezenţa Sa atât înăuntrul nostru, cât şi în afara noastră. El ne deschide ochii să putem vedea frumuseţea creaţiei Lui. El ne umple inimile cu iubire faţă de întreaga umanitate. Atingerea Sa, de negrăit, străpunge inima noastră. În ceasurile în care lumina Sa nepieritoare luminează mintea şi inima noastră, ştim că nu vom muri, însă cu o cunoaştere cu neputinţă de dovedit în mod obişnuit, dar, care, pentru noi, nu cere nici o dovadă, întrucât Duhul dă mărturie înăuntrul nostru. Aceasta este experienţa vie a ascetului ortodox, în linişte.

În lupta necontenită împotriva răului şi a răutăţii, efortul singular al Părinţilor deşerturilor şi, mai târziu, al monahismului, a jucat un rol decisiv pentru creştinism. În continuarea acestora, credinciosul de azi reia aceeaşi sarcină uşurată de ei şi trăieşte acest trecut glorios şi foarte instructiv.

Când am simţit în inima noastră dezgustul de răul care domneşte în lume şi în noi, când am făcut eforturi de a combate acest rău şi ne-am convins, prin experienţă, de neputinţa voinţei noastre bune, atunci devine pentru noi o obligaţie morală să căutăm o altă voinţă, una nu numai să vrea binele, ci şi să posede binele şi să ne poată împărtăşi şi nouă puterea binelui. O astfel de voinţă există şi ea ne găseşte pe noi încă înainte de a o căuta noi pe ea. Ea se face cunoscută sufletului în credinţă şi se uneşte cu noi în rugăciune. Cine nu se roagă, adică nu-şi uneşte voinţa sa cu voinţa supremă, cine nu crede în bine sau se socoteşte în posesia

deplină a binelui, acela consideră desăvârșită și atotputernică voința lui proprie.
A nu crede în bine e o moarte morală. A crede în tine însuți ca izvor al binelui e
o nebunie. A crede în izvorul dumnezeesc al binelui și a te ruga lui, predându-i
întru toate voia ta proprie, e adevărata înțelepciune și începutul desăvârșirii
morale. Pe acestea le caută, în liniște, ascetul creștin ortodox.
Există o rugăciune a deplinătății și prezenței permanente a lui Hristos în suflet:
rugăciunea minții unită cu inima. Ea este fixată din veșnicie. E strădania suferindă
a sufletului în căutarea sa după Cel veșnic. Astfel devine stare normală pentru suflet
și harul Duhului Sfânt îl poate cerceta dintr-o dată, în chip nepătruns, aducându-i o
pregustare a veșniciei. Această rugăciune lucrează în adâncurile cele mai intime ale
ființei noastre. Este un dar de sus și conștiința că toți aparținem lui Hristos.
Puterea plină de har a acestei rugăciuni se cuprinde în însuși Numele dum-
nezeesc al lui Iisus. Măreția Numelui lui Iisus e mai presus de înțelegerea făp-
turilor raționale de pe pământ și din cer. Ceea ce nu poate fi ajuns de rațiune, poate
fi primit prin credință. Stăruința și atenția în rugăciune zdrobește pe vrăjmașul
nevăzut, care caută să răpească, după rugăciune, ceea ce rugătorii au dobândit în
vremea rugăciunii. Este un efort continuu ce presupune o neîncetată rugăciune și
o neîntreruptă priveghere. Această rugăciune o rostesc neîncetat marii asceți creș-
tini ortodocși în liniște, deși, paradoxal, ea este un dar dat oricărui creștin.
Prin urmare, taina adevărată a omului și a lumii stă în faptul de a înainta în
Dumnezeu Cel liber și etern, în comuniune adevărată cu El. Dar voința lui Dum-
nezeu și a omului, în relația pentru înălțarea deplină a omului la lumina necreată,
deci veșnică și infinită, pune în relief caracterul lor de persoane conștiente. Căci
numai conștiința lui Dumnezeu poate întemeia iubirea față de om și numai con-
știința omului poate întemeia voința de înaintare la lumina infinită și eternă a lui
Dumnezeu. Numai un Dumnezeu conștient poate prețui pe om și numai un om
conștient poate prețui pe Dumnezeu.

1.1. ORIGINILE ISIHASMULUI

Se cunoaște ce rol a jucat isihasmul în viața mistico-ascetică[1] a Ortodoxiei.
Numele de „*isihasm*" vine de la termenul *ἡσυχία* = liniște[2], acea liniștire deplină
a omului în Dumnezeu, acea dezrădăcinare totală de lumea simțurilor și activi-

1. Despre etimologia termenilor „*mistic*", „*mistică*", „*asceză*": Nicchifor Crainic, ***Sfințenia – împlinirea umanului***, ed. de Teodosie Paraschiv, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1993, pp. 9-10; Dumitru Stăniloae, ***Ascetica și mistica creștină sau Teologia vieții spirituale***, Ed. Casa Cărții de știință, Cluj-Napoca, 1993, pp. 6, 11; Nicolae Mladin, ***Asceza și mistica paulină***, ediție de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, pp. 4-5, 7-8; idem, ***Prelegeri de mistică ortodoxă***, ediție de pr. Nicolae Streza, Ed. Veritas, Târgu-Mureș, 1996, pp. 85-92; Ioan Gh. Savin, ***Mistica și ascetica Ortodoxă***, ediție de mitr. Antonie Plămădeală, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996, pp. 32-33.
2. Despre etimologia termenului „*isihasm*": Vasile Ionescu, Nicolae Ștefănescu, ***Antologie din literatura patristică greacă a primelor secole***, Ed. IBMO, București, 1960, p. 274; ***Aubrégé du***

tatea facultăților spirituale pentru a nu trăi decât întru Hristos. E starea desăvârșită
a contemplației, a unirii mistice cu Dumnezeu.
Isihasmul este în legătură directă cu rugăciunea lăuntrică sau a minții, sau a
minții în inimă, ce ține de tradiția ascetică a Bisericii de Răsărit și urcă, fără în-
doială, până la începutul creștinismului. Trecându-se de la dascăl la ucenic pe cale
grăită, prin pildă și îndrumare duhovnicească, prin supraveghere, această învăță-
tură a rugăciunii lăuntrice a rămas vie de-a lungul timpului în sufletele celor ce
chemau permanent numele lui Iisus.
Unii trăitori isihaști contemporani consideră începutul rugăciunii minții în
Eden, îndată după căderea protopărinților: „*Rugăciunea minții a existat, firește,*
în acel loc de desfătare dumnezeească, dar nu exact așa cum au trăit-o cuvioșii
Părinți. Rugăciunea minții dinainte de cădere nu avea calitatea celei de după
căderea și izgonirea din rai. Prima era o rugăciune de bucurie, de recunoștință,
de ardoare, de iubire, de laudă neîncetată și doxologie, care țâșneau dintr-o
inimă ce nu gustase încă păcatul. Era o rugăciune de îngeri. Era o cântare a
primei creaturi, o mișcare a unor suflete sfinte și minți neprihănite, în care se
reflecta mărirea dumnezeească. Nu era o rugăciune cu străpungere de inimă, cu
plângere, o rugăciune cu zdrobire și de cerere a milei, ca după cădere. Nu era un
efort obositor de readunare a puterilor sufletești împrăștiate, în chip pătimaș, în
lume, prin simțuri. Rugăciunea aceea nu era o luptă dramatică a omului pentru
scoaterea din adâncurile inimii lui a șarpelui înțelegător, care se ascundea în ea.
Nu era o cerere cu lacrimi, nu era o implorare cu suspinuri către Dumnezeu pen-
tru slobozirea din patimile tiranice ale sufletului"[3].
Psalmistul David cerea: „*Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule*"
(Psalmul 50:11) și arăta: „*inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi*"
(Psalmul 50:18). Acest îndemn a fost luat în seamă și de profeții iudei, dându-și
seama de rolul inimii în adorarea lui Dumnezeu: „*Mă veți găsi, dacă Mă veți*
căuta cu toată inima voastră" (Ieremia 29:13). Înțelepții iudei au cugetat zicând:
„*Cine poate spune: Curățit-am inima mea?*" (Pilde 20: 9), căci: „*Inima omului*
schimbă fața lui ori spre bune, ori spre rele" (Înțelepciunea lui Sirah, 13: 30).
Toți Părinții consideră rugăciunea în numele lui Iisus un așezământ dum-
nezeesc. Ea este rânduită nu prin mijlocirea vreunui prooroc, nici a unui apostol,
nici a vreunui înger, ci este rânduită de Însuși Fiul lui Dumnezeu. După Cina cea
de Taină, printre alte îndemnuri dintre cele mai înalte și printre ultimele porunci,

Dictionnaire Grec-Français, p. 409; ***Dicționaru Elino-Românescu***, trad. G. Ioanidu, Tipografia Statului, București, 1864, t. 1, p. 1034; Ion Bria, ***Dicționar de Teologie Ortodoxă***, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 213-214; Pierre Adnès, ***Hésychasme***, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique*, fondé par M. Viller, F. Cavallere, J. De Guisert et autres, fasc. XVIV-XLV, Beauchesne, Paris, 1968, col. 382-383; Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creștin***, vol. 2, *Rugăciunea*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 311-312.
3. Teoclit Dionisiatul, ***Dialoguri la Athos***, trad. pr. prof. dr. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, vol. 2, pp. 9-10.

Mântuitorul a rânduit rugăciunea cu numele Său. A dat acest mijloc de rugăciune ca pe un nou şi neobişnuit dar, un dar de mare preţ. Apostolii ştiau puterea numelui lui Iisus: în numele Lui se vindecau neputinţele, se supuneau duhurile rele, erau alungaţi demonii (Marcu 16:17-18). Acest nume minunat şi atotputernic este folosit în rugăciune, făgăduindu-se şi o lucrare deosebită pentru împlinirea rugăciunii: „*Orice veţi cere de la Tatăl în numele Meu vă va da*" (Ioan 16: 23). Numele, după forma lui, este mărginit, dar numeşte nemărginitul, pe Dumnezeu, de la Care împrumută o demnitate nemărginită, dumnezeească.

În Sfintele Evanghelii sunt texte care arată că Mântuitorul Hristos prefera să se roage în linişte, singur: „*...s-a dus de acolo într-un loc singuratic...*" (Matei 14:13); „*...S-a suit în munte, ca să se roage deosebi. Şi făcându-se seară era singur acolo*" (Matei 14:23); „*şi a doua zi foarte de noapte, sculându-se, a ieşit şi S-a dus într-un loc pustiu şi se ruga acolo*" (Marcu 1:35); „*S-a dus pe un munte ca să se roage*" (Marcu 6:46; Luca 9:28); „*iar El se retrăgea în locuri pustii şi se ruga*" (Luca 5:16); „*El a ieşit la munte să se roage şi a petrecut noaptea în rugăciune către Dumnezeu*" (Luca 6:12); „*Şi a fost când era Iisus într-un loc rugându-se*" (Luca 11:1); în grădina Ghetsimani s-a depărtat de cei trei ucenici şi „*a căzut cu faţa la pământ şi se ruga*" (Matei 26: 39; Marcu 14:35; Luca 22:41) pentru El, pentru apostoli şi pentru toţi creştinii (Ioan 17:1-26).

După Pogorârea Sfântului Duh, Apostolii „*stăruiau în rugăciune*" (Faptele Apostolilor 1:14; 2:42; 4:34; 6:4; 10:9; 13:3; 16:16; 16:25).

În epistolele sale, sfântul Apostol Pavel îndemna: „*Stăruiţi în rugăciune; fiţi treji în ea cu mulţumire*" (Coloseni 4:2); „*Rugaţi-vă fără încetare*" (I Tesaloniceni 5:17). Sfântul Apostol Petru, la fel: „*Privegheaţi în rugăciuni*" (I Petru 4:7).

Părinţii apostolici şi apologeţii creştini au înţeles sensul textului „*Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu*" (Matei 4: 4; Marcu 4: 4), acest cuvânt fiind dialogul viu al omului cu Dumnezeu, adică rugăciunea.

Primii Părinţi ai pustiului au pus în practică directă rugăciunea neîncetată, având dreptar cuvintele Mântuitorului rostite în predica de pe munte: „*Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu*" (Matei 5:8); „*Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este*" (Matei 5:48) şi au considerat inima cămara ascunsă pentru rugăciune: „*Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi, închizând uşa, roagă-te Tatălui tău Care este în ascuns, şi, Tatăl tău, Care vede în ascuns, îţi va răsplăti la arătare*" (Matei 6:6).

Din Evanghelii, din Faptele Apostolilor şi din epistolele Apostolilor vedem nemărginita credinţă în numele Domnului Iisus şi o nemărginită evlavie pentru acest nume. Cu numele Domnului Iisus se săvârşeau cele mai minunate semne: „*În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, scoală-te şi umblă!*" (Faptele Apostolilor 5:6). Nu se cunoaşte în ce chip se rugau Apostolii cu numele lui Iisus, dar sigur se rugau, respectând porunca dată lor. Vechimea acestei rânduieli este în

afară de orice îndoială. Mai târziu, ea se completează pe măsura ivirii noilor rugăciuni scrise.

Sfântul Ignatie Branceaninov susţine că sfântul Ignatie Teoforul a învăţat rugăciunea în numele lui Iisus de la sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan[4], afirmând că mulţi creştini o învăţau atât pentru marea ei însemnătate, cât şi pentru raritatea ştiutorilor de carte.

Potrivit tradiţiei iudaice, Legea este sădită în inimă. În Lege se afla şi rugăciunea. Totul este sfinţit şi binecuvântat de rugăciune. Vameşul din Evanghelie, cunoscând Legea şi firea lui păcătoasă, demonstrează tuturor oamenilor ce înseamnă adevărata smerenie: „*Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului*" (Luca 18:13). În această rugăciune a vameşului se găseşte „*întregul mesaj biblic redus la simplitatea sa esenţială*"[5]. În faţa Fiului lui Dumnezeu, adâncimea căderii invocă adâncimea milostivirii lui Dumnezeu. Începutul şi sfârşitul sunt adunate aici într-un singur cuvânt, încărcat de prezenţa tainică a lui Dumnezeu, în numele Fiului Său. Această rugăciune răsună fără încetare în străfundurile sufletului creştin. În acest sens a înţeles tradiţia isihastă îndemnul sfântului Apostol Pavel: „*Rugaţi-vă fără încetare*".

Numele lui Iisus adus în inimă înseamnă liturghie continuă interiorizată şi împărăţie cerească în sufletul împăcat. Acest nume îl umple pe om, precum şi locaşul său, îl preface în loc al prezenţei dumnezeeşti, îi dă putere de a trăi în Hristos.

Această invocare a numelui lui Iisus este la îndemâna fiecărui creştin şi în toate împrejurările vieţii. Prin invocare, numele se rosteşte ca o binecuvântare şi e pus ca o pecete dumnezeească pe fiecare fiinţă sau lucru.

1.2. IZVOARELE ISIHASMULUI

Rugăciunea neîncetată nu este altceva decât conştiinţa de prezenţa lui Dumnezeu în tot ce vedem, facem sau auzim. Tot ce facem trebuie să împlinim în spiritul rugăciunii, căci în toate este Dumnezeu.

Într-un om care face efortul de a sesiza prezenţa lui Dumnezeu în toate lucrurile şi în toate faptele, lumea îşi schimbă aspectul cu totul şi viaţa lui devine o permanentă adorare a lui Dumnezeu prin rugăciune. Astfel, rugăciunea în numele lui Iisus are o putere transformatoare a sufletului, pe de o parte, prin prezenţa numelui lui Iisus, pe de alta, prin concentrarea spirituală permanentă asupra prezenţei divine. Dar, totdeauna, trebuie însoţită de efortul purificării interne.

4. Ignatie Branceaninov, **Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus**, ediţie de Ignatie Monahul, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 28.

5. Paul Evdochimov, **Rugăciunea în Biserica de Răsărit**, trad. Carmen Bolocan, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 32.

Având în vedere că isihasmul este un curent mistic creştin, al cărui ţel este îndumnezeirea omului, când vorbim de izvoarele din care desprindem sensul şi doctrina isihastă, ne gândim şi la izvoarele misticii creştine, deoarece ele coincid.

Întrucât mistica creştină nu are altă sursă şi altă origine decât doctrina creştină, iar isihasmul se încadrează perfect în doctrina creştină, izvorul principal rămâne ***Sfânta Evanghelie*** în care apare persoana Mântuitorului, care e protochipul creştinului desăvârşit. De la întreita ispitire de pe muntele Qarantaniei până la transfigurarea de pe muntele Taborului şi Jertfa de pe Golgota, Mântuitorul Hristos ne-a arătat şi realizat toate căile desăvârşirii.Treptele desăvârşirii pe care ni le arată Sfântele Evanghelii sunt treptele mistice pe care le are în vedere şi isihasmul: lepădarea de lume, lepădarea de sine şi alipirea deplină de Dumnezeu.

Drumul desăvârşirii este accesibil tuturor. Realizarea lui integrală nu e nici posibilă şi nici cerută tuturor. De aceea, nici efectele maxime ale acestei desăvârşiri nu sunt date tuturor creştinilor care se nevoiesc spre desăvârşire. Şi, dacă una din roadele desăvârşirii este vederea măririi dumnezeeşti chiar în viaţa aceasta, ca o pregustare a fericirii din viaţa veşnică, nu tuturor creştinilor, care se nevoiesc spre desăvârşire, le este acordată această fericire anticipată. Pentru cei mai mulţi, ea rămâne un bun arvunit pentru viaţa de dincolo. Numai câtorva le este dată în viaţa de aici.

Cu timpul s-a făcut separare între cei ce stăruiau în această viaţă în retragere şi creştinii de rând, adică între mistici şi credincioşi. Aşa au apărut scrierile mistice îndată după perioada apostolică şi postapostolică.

Cei dintâi preocupaţi de duhul misticii creştine au fost **Clement Alexandrinul** şi **Origen**.

Dacă Clement Alexandrinul a împărţit pe credincioşi în activi şi contemplativi, Origen vorbeşte de gnosticul ascet, fiind un exemplu viu al acestei vieţuiri.

Asceţii primelor trei secole trăiau în comunitatea tuturor creştinilor, deci în lume. De acum ei se retrag în afară de lume, singuri sau în grupuri organizate. De acum îşi încep vieţuirea în retragere precum sfântul **Antonie cel Mare** şi sfântul **Pahomie**. Aşa au început să se scrie Regulile monahale, Aşezările monahale şi scrierile ascetice. În acord cu rugăciunea în numele lui Iisus vor apare scrierile filocalice, cuvintele Părinţilor bătrâni şi aghiografiile.

Din această viaţă spirituală în retragere, asceză, meditaţie şi contemplaţie, au răsărit frumuseţile duhovniceşti, care alcătuiesc admirabila colecţie ascetico-mistică numită ***Filocalia***, unul dintre izvoarele de prim rang pentru cunoaşterea vieţii mistice.

Denumirea de Filocalie a fost dată pentru întâia oară unor culegeri din scrierile lui Origen, cele mai multe cu conţinut mistic, de către marii mistici şi asceţi sfântul Vasilie cel Mare şi sfântul Grigorie Teologul.

Prima ***Filocalie***, cuprinzând texte ale asceţilor şi misticilor începând cu sfântul Antonie cel Mare, a apărut sub purtarea de grijă a sfântului Nicodim Aghio-

ritul şi Macarie din Corint, la Veneţia în 1782, cu banii lui Ioan Mavrocordat, probabil din familia domnitoare din Ţările Române [6].

Însă, înainte de această apariţie, a existat o primă încercare de a alcătui o culegere de texte axate pe rugăciunea inimii la români, în Moldova, prin egumenul Paisie Velicicovski la mânăstirea Dragomirna, în 1769. Această ***Filocalie de la Dragomirna*** cuprindea aproape jumătate din titlurile celei veneţiene. Este un eveniment remarcabil pentru spiritualitatea şi cultura românească [7].

Prima traducere a Filocaliei greceşti de la Veneţia s-a făcut de către Teofan Zăvorâtul în Rusia, între anii 1877-1889, în care apare şi opera lui Nil Sorski, marele mistic rus din secolul al XVI-lea [8], numită ***Dobrotoljubie***.

După un secol şi jumătate a primului manuscris filocalic în româneşte apare, între anii 1945-1947, ***Filocalia*** tradusă de pr. prof. univ. dr. Dumitru Stăniloae, continuată, în 12 volume, între anii 1976-1991.

În ultimele două decenii ale secolului nostru au apărut traducerile integrale în limbile engleză, franceză şi italiană.

O altă operă interesantă privind rugăciunea inimii este şi ***Pelerinul rus***, care a avut un impact deosebit asupra creştinilor rugători [9]. Alături stau ***Patericurile*** şi ***Matericurile***.

O colecţie importantă a apărut în ţara noastră la iniţiativa patriarhului Justin Moisescu, numită ***Părinţi şi Scriitori Bisericeşti***, în 100 de volume (s-au tipărit 34), în care găsim scrieri mistico-ascetice ale Părinţilor.

Din 1990 a apărut la Alba-Iulia colecţia ***Isvoare duhovniceşti*** din iniţiativa arhiereului Andrei Andreicuţ (s-au tipărit 8 volume), cu frumoase texte privind rolul rugăciunii.

Pilde din viaţa asceţilor şi îndrumări privind rugăciunea în numele lui Iisus aflăm şi în colecţia ***Comorile pustiei***, ediţie îngrijită de acad. Virgil Cândea, la Editura Anastasia, după 1993 (35 de volume până în anul 2000).

Nu trecem cu vederea ediţiile greceşti ale operelor sfinţilor Părinţi ***Patrologia Graeca*** (în 161 volume) a lui J.P. Migne, care este sursa cea mai importantă, precum şi colecţia ***Sorces chrétienes***, din 1933 (în 409 volume până în prezent).

În mod general, putem afirma că izvoarele isihasmului sunt monumentele sau documentele Sfintei Tradiţii, alături de cartea de căpătâi, care este ***Sfânta Scriptură*** [10].

6. Dan Zamfirescu, Ciprian Zaharia, ***Paisianismul - un moment românesc în istoria spiritualităţii europene***, Ed. Roza Vânturilor, Bucureşti, 1996, p. 13.

7. ***Ibidem***, pp. 13-14. Conţinutul manuscriselor la pp. 60-61.

8. ***Ibidem***, pp. 14, 34.

9. Ignatie Branceaninov, ***Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus***, ediţie de Ignatie Monahul, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 28.

xxx ***Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus***, trad. arhim. Paulin Lecca, Ed. Sophia, Bucureşti, 1998.

10. Despre izvoarele isihasmului vezi şi capitolul *Bibliografie*.

Având în vedere că isihasmul este un curent mistic creştin, al cărui ţel este îndumnezeirea omului, când vorbim de izvoarele din care desprindem sensul şi doctrina isihastă, ne gândim şi la izvoarele misticii creştine, deoarece ele coincid.

Întrucât mistica creştină nu are altă sursă şi altă origine decât doctrina creştină, iar isihasmul se încadrează perfect în doctrina creştină, izvorul principal rămâne ***Sfânta Evanghelie*** în care apare persoana Mântuitorului, care e protochipul creştinului desăvârşit. De la întreita ispitire de pe muntele Qarantaniei până la transfigurarea de pe muntele Taborului şi Jertfa de pe Golgota, Mântuitorul Hristos ne-a arătat şi realizat toate căile desăvârşirii. Treptele desăvârşirii pe care ni le arată Sfintele Evanghelii sunt treptele mistice pe care le are în vedere şi isihasmul: lepădarea de lume, lepădarea de sine şi alipirea deplină de Dumnezeu.

Drumul desăvârşirii este accesibil tuturor. Realizarea lui integrală nu e nici posibilă şi nici cerută tuturor. De aceea, nici efectele maxime ale acestei desăvârşiri nu sunt date tuturor creştinilor care se nevoiesc spre desăvârşire. Şi, dacă una din roadele desăvârşirii este vederea măririi dumnezeeşti chiar în viaţa aceasta, ca o pregustare a fericirii din viaţa veşnică, nu tuturor creştinilor, care se nevoiesc spre desăvârşire, le este acordată această fericire anticipată. Pentru cei mai mulţi, ea rămâne un bun arvunit pentru viaţa de dincolo. Numai câtorva le este dată în viaţa de aici.

Cu timpul s-a făcut separare între cei ce stăruiau în această viaţă în retragere şi creştinii de rând, adică între mistici şi credincioşi. Aşa au apărut scrierile mistice îndată după perioada apostolică şi postapostolică.

Cei dintâi preocupaţi de duhul misticii creştine au fost **Clement Alexandrinul** şi **Origen**.

Dacă Clement Alexandrinul a împărţit pe credincioşi în activi şi contemplativi, Origen vorbeşte de gnosticul ascet, fiind un exemplu viu al acestei vieţuiri.

Asceţii primelor trei secole trăiau în comunitatea tuturor creştinilor, deci în lume. De acum ei se retrag în afară de lume, singuri sau în grupuri organizate. De acum îşi încep vieţuirea în retragere precum sfântul **Antonie cel Mare** şi sfântul **Pahomie**. Aşa au început să se scrie Regulile monahale, Aşezările monahale şi scrierile ascetice. În acord cu rugăciunea în numele lui Iisus vor apare scrierile filocalice, cuvintele Părinţilor bătrâni şi aghiografiile.

Din această viaţă spirituală în retragere, asceză, meditaţie şi contemplaţie, au răsărit frumuseţile duhovniceşti, care alcătuiesc admirabila colecţie ascetico-mistică numită ***Filocalia***, unul dintre izvoarele de prim rang pentru cunoaşterea vieţii mistice.

Denumirea de Filocalie a fost dată pentru întâia oară unor culegeri din scrierile lui Origen, cele mai multe cu conţinut mistic, de către marii mistici şi asceţi sfântul Vasilie cel Mare şi sfântul Grigorie Teologul.

Prima ***Filocalie***, cuprinzând texte ale asceţilor şi misticilor începând cu sfântul Antonie cel Mare, a apărut sub purtarea de grijă a sfântului Nicodim Aghioritul şi Macarie din Corint, la Veneţia în 1782, cu banii lui Ioan Mavrocordat, probabil din familia domnitoare din Ţările Române [6].

Însă, înainte de această apariţie, a existat o primă încercare de a alcătui o culegere de texte axate pe rugăciunea inimii la români, în Moldova, prin egumenul Paisie Velicicovski la mânăstirea Dragomirna, în 1769. Această ***Filocalie de la Dragomirna*** cuprindea aproape jumătate din titlurile celei veneţiene. Este un eveniment remarcabil pentru spiritualitatea şi cultura românească [7].

Prima traducere a Filocaliei greceşti de la Veneţia s-a făcut de către Teofan Zăvorâtul în Rusia, între anii 1877-1889, în care apare şi opera lui Nil Sorski, marele mistic rus din secolul al XVI-lea [8], numită ***Dobrotoljuble***.

După un secol şi jumătate a primului manuscris filocalic în româneşte apare, între anii 1945-1947, ***Filocalia*** tradusă de pr. prof. univ. dr. Dumitru Stăniloae, continuată, în 12 volume, între anii 1976-1991.

În ultimele două decenii ale secolului nostru au apărut traducerile integrale în limbile engleză, franceză şi italiană.

O altă operă interesantă privind rugăciunea inimii este şi ***Pelerinul rus***, care a avut un impact deosebit asupra creştinilor rugători [9]. Alături stau ***Patericurile*** şi ***Matericurile***.

O colecţie importantă a apărut în ţara noastră la iniţiativa patriarhului Justin Moisescu, numită ***Părinţi şi Scriitori Bisericeşti***, în 100 de volume (s-au tipărit 34), în care găsim scrieri mistico-ascetice ale Părinţilor.

Din 1990 a apărut la Alba-Iulia colecţia ***Isvoare duhovniceşti*** din iniţiativa arhiereului Andrei Andreicuţ (s-au tipărit 8 volume), cu frumoase texte privind rolul rugăciunii.

Pilde din viaţa asceţilor şi îndrumări privind rugăciunea în numele lui Iisus aflăm şi în colecţia ***Comorile pustiei***, ediţie îngrijită de acad. Virgil Cândea, la Editura Anastasia, după 1993 (35 de volume până în anul 2000).

Nu trecem cu vederea ediţiile greceşti ale operelor sfinţilor Părinţi ***Patrologia Graeca*** (în 161 volume) a lui J.P. Migne, care este sursa cea mai importantă, precum şi colecţia ***Sorces chrétienes***, din 1933 (în 409 volume până în prezent).

În mod general, putem afirma că izvoarele isihasmului sunt monumentele sau documentele Sfintei Tradiţii, alături de cartea de căpătâi, care este ***Sfânta Scriptură*** [10].

6. Dan Zamfirescu, Ciprian Zaharia, ***Paisianismul - un moment românesc în istoria spiritualităţii europene***, Ed. Roza Vânturilor, Bucureşti, 1996, p. 13.
7. ***Ibidem***, pp. 13-14. Conţinutul manuscriselor la pp. 60-61.
8. ***Ibidem***, pp. 14, 34.
9. Ignatie Branceaninov, ***Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus***, ediţie de Ignatie Monahul, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 28.
xxx ***Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus***, trad. arhim. Paulin Lecca, Ed. Sophia, Bucureşti, 1998.
10. Despre izvoarele isihasmului vezi şi capitolul *Bibliografie*.

1.3. ISIHASMUL ŞI ORTODOXIA

Încă de la începuturile creştinismului, unii creştini, în dorinţa lor după desă-
vârşire, luând pilda sfinţilor Apostoli şi a Părinţilor apostolici, trăiau în asceză.
Unii asceţi, fie din dorinţa de a se exercita în virtute, fie din cauza persecuţiilor
începute în secolul I, s-au retras din lume, stabilindu-se în locuri izolate, unde tră-
iau ca pustnici în post şi rugăciune. Locul cel mai căutat a fost, la început, pustiul
Tebaidei din Egipt.
Primul ascet, care a ajuns cunoscut datorită vieţii sale spirituale, a fost Paul
Tebeul. El a impus forma *eremitică*.
Asceza însemna cumpătare, renunţare la cele materiale, post, rugăciune şi
stăruirea în practici foarte aspre.
De la începutul secolului al IV-lea, unii episcopi au încurajat viaţa monahală,
întrucât în monahi găseau un sprijin în lupta contra ereziilor, care-şi făcuseră
apariţia datorită luptei credinţelor religioase greco-romane de a supravieţui. În
aceste împrejurări, asceţii au început să formeze grupuri mici sub conducerea unui
bătrân îmbunătăţit duhovniceşte.
Primul care-şi dă seama că viaţa monahală trebuie organizată, a fost sfântul
Antonie cel Mare, care a impus forma *anahoretică*.
Acest fapt a dus la organizarea şi a vieţii monahale cu regim *chenovial*, după
regulile sfântului Pahomie. În regimul acesta monahii făceau vot de ascultare, de
castitate şi de sărăcie de bună voie. S-au organizat şi mânăstiri de maici. Prima a
fost condusă de Maria, sora sfântului Pahomie. Acum s-a impus şi vestimentaţia
ascetică specială. Aşa au luat naştere mânăstiri în Egipt, Palestina, Siria şi Asia-
Mică.
Regiunile egiptene cele mai populate de asceţi au fost munţii Nitriei, unde au
trăit admiratorii sfântului Antonie, ca Amoniu şi Macarie din Alexandria, şi
pustiul sketic, unde a trăit sfântul Macarie Egipteanul. Un monah de seamă în ţi-
nutul egiptean a fost şi Şenudi din Atripa.
În regiunea Gaza, din Palestina, a trăit Ilarion. În Armenia Mică, a trăit Eusta-
ţiu, episcopul Sevastiei.
Între vieţuitoarele eremite, cea mai de seamă a fost cuvioasa Maria Egip-
teanca, din pustiul Palestinei.
Cel care şi-a dat seama că monahismul ar putea slăbi repede în pustiurile
răsăritene fără o organizare serioasă, a fost sfântul Vasilie cel Mare. El a îndrumat
mutarea mânăstirilor mai aproape de cetăţile locuite, spre a fi de folos şi creşti-
nilor, prin rugăciunile şi slujbele săvârşite fără întrerupere. La loc de cinste se afla
deja rugăciunea curată. El a dat şi regulile de vieţuire, conform organizării mo-
nahale existente într-o comunitate sau alta, reguli valabile până azi în Răsăritul
ortodox.
În secolul al V-lea apar marii anahoreţi stâlpnici: Simeon cel Bătrân, Daniel
din Constantinopol şi Simeon cel Tânăr, toţi trăitori în pustiul Siriei.

Un rol deosebit l-a avut mânăstirea Studion, întemeiată în secolul al IV-lea,
care, din secolul al VI-lea, s-a ocupat şi de studiul teologiei, şi mânăstirea
Sakkudion, întemeiată în secolul al VIII-lea, cu renumiţii egumeni Platon şi Teo-
dor. Cel mai de seamă a fost sfântul Teodor Studitul, apărătorul icoanelor.
De o deosebită importanţă s-a bucurat în toată lumea creştină mânăstirea
Sfânta Ecaterina din Sinai, întemeiată de Justinian I, în 527. Aici au trăit mari
pustnici, avându-l în frunte pe sfântul Ioan Scărarul, care a pus bazele primelor
elemente isihaste scrise.
Nu putem ignora pătrunderea monahismului şi în Apusul creştin, care s-a
făcut prin sfântul Athanasie cel Mare, contemporan cu sfântul Antonie, când a
fost nevoit să se refugieze în Italia din cauza duşmanilor săi. În urma disputelor
eretice din secolul al IV-lea, episcopul apusean Eusebiu din Vercelli a fost exilat
în Tebaida Egiptului, unde a cunoscut viaţa monahală severă, pe care a arătat-o în
Apus la întoarcere.
Demni în Apus au fost sfântul Ambrozie al Milanului şi fericitul Ieronim,
care s-au zbătut să facă cunoscută viaţa monahală severă, în ciuda opoziţiei apuse-
nilor. Aşa s-au format comunităţi în Gallia, prin Martin din Tours, şi Africa, prin
Augustin din Hippo.
Un cod de reguli proprii după cele vasiliene a dat şi Benedict din Nursia, în
mânăstirea Monte Casino.
Dacă monahii răsăriteni au acceptat reguli foarte riguroase, monahii apuseni
n-au fost atât de tenaci. Chiar Benedict din Nursia a dat reguli mai uşoare decât
sfântul Vasilie cel Mare. Apoi au apărut deosebiri privind postul, vestimentaţia şi
ţinuta exterioară.
Astfel, între secolele IX-XI au apărut în Apus, datorită slăbirii vieţii de obşte
şi interpretărilor scripturistice, numeroase ordine monahale, ducând în Evul
Mediu la practici exterioare.
Şi în Răsărit au apărut, în perioada sinoadelor ecumenice, tendinţe extreme,
datorită ereziilor, dar ele au fost repede stârpite de atenţia şi prezenţa marilor trăi-
tori, care au dat canoane severe şi precise.
De asemenea, tot din cauza ereziilor, mulţi trăitori au fost nevoiţi să pribe-
gească, dar rugăciunea neîncetată i-a întărit şi au învins cu credinţa lor.
Între secolele IX-XIII, cu toate încercările grele prin care au trecut popoarele
creştine răsăritene, denumite din secolul al XI-lea ortodoxe, din cauza arabilor şi,
ulterior, a turcilor, viaţa monahală s-a menţinut. Au început să prindă rădăcini
formele ascetice în Bulgaria, Serbia, Ţările Române şi Rusia. Majoritatea mânăs-
tirilor ortodoxe au păstrat organizarea dată de sfântul Vasilie cel Mare.
Din secolul al X-lea centrul vieţii monahale ortodoxe devine Muntele Athos,
numit *„Grădina Maicii Domnului"*. Bazele vieţii monahale athonite au fost puse
de sfântul Athanasie Athonitul. Mânăstirile s-au înmulţit, iar din secolul al XIV-lea
se fac donaţii de către domnitorii ţărilor ortodoxe. Felul de vieţuire era *chinovial*.
Acum se face cunoscută viaţa contemplativă prin rugăciunea minţii.

După model athonit s-au bucurat de o mare cinstire mănăstirile: Meteora, din Grecia; Rila, Baciovo şi Troian, din Bulgaria; Studeniţa, Mileşevo, Gracianiţa şi Liubostinia, din Serbia; Lavra Pecerskaia, Lavra Sfintei Treimi şi Lavra sfântului Serghie, din Rusia; şi mănăstirile din Ţările Române.

Secolul al XIV-lea este secolul disputei isihaste. Cauza a fost neînţelegerea corectă a modului practicat de asceţii isihaşti privind rugăciunea minţii, care a devenit cunoscută şi practicată de mulţi vieţuitori. Aşa a intervenit, în mod raţional-scolastic, Varlaam din Calabria, declanşând un conflict teologic deschis. Neînţelegând diferenţa dintre fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, i-a acuzat pe isihaşti de diteism, luând în râs practica rugăciunii isihaste.

Cel care a făcut faţă disputei isihaste, cu cuvântul şi cu rugăciunea, a fost sfântul Grigorie Palamas, care a scris triadele teologice apărând şi explicând pentru prima dată practica şi teologia isihastă[11]. Susţinătorii isihasmului au contribuit la precizarea învăţăturii privind energiile necreate[12].

Miezul doctrinei isihaste care s-a impus în Ortodoxie constă în faptul că fiinţa lui Dumnezeu este inaccesibilă omului, iar energiile Sale necreate, ce izvorăsc din fiinţa Sa, nu sunt separate de aceasta, ci se împărtăşesc pentru îndumnezeirea omului şi transfigurarea materiei[13].

După sfântul Grigorie Palamas, în masele largi ale monahismului bizantin, rugăciunea curată s-a identificat pe deplin cu rugăciunea în numele lui Iisus şi cu mistica Cuvântului. Metoda lui Nichifor Monahul a devenit foarte răspândită, dar a jucat un rol auxiliar în spiritualitatea isihastă, supra-adăugându-se regulilor liturgice, fără intenţia de a le înlocui. Isihastul Îl descoperă pe Dumnezeu deplin în inimă.

Victoria palamismului a angajat teologia ortodoxă pe calea unui realism biblic şi tainic, devenit tradiţional în Răsăritul creştin, care era ameninţat în Evul Mediu de valul umanismului nominalist.

După căderea Constantinopolului tradiţia isihastă nu s-a stins, dar a slăbit din intensitate. Totuşi, prin caracterul ei simplu şi direct, a fost capabilă să-i inspire pe monahi şi pe mireni, care, fără şcoli, scrieri sau clerici pregătiţi, au apărat, timp de patru secole de ocupaţie musulmană, tezaurul spiritualităţii ortodoxe. Muntele Athos rămâne simbolul isihasmului.

11. Dumitru Stăniloae, ***Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palamas***, pp. 21-164; John Meyendorff, ***Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă***, trad. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, pp. 67-103.

12. John Meyendorff, ***op.cit.***, pp. 45-57, 104-118.

13. Pentru informaţii mai detaliate vezi: Ioan Rămureanu, ***Istoria Bisericească Universală***, manual pentru Seminariile teologice, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992, pp. 95, 226-229, 278-286; Ioan Rămureanu, Milan Şesan, Teodor Bodogae, ***Istoria Bisericească Universală***, manual pentru Institutele teologice, Ed. IBMBOR, vol. 1, ed. a 3-a, Bucureşti, 1987, pp. 255-256, 445-452; vol. 2, Bucureşti, 1993, pp. 56-57, 318-333.

Curentul de reînnoire isihastă are loc în secolul al XVIII-lea prin sfântul Nicodim Aghioritul, care face din nou cunoscută tradiţia rugăciunii în numele lui Iisus, în toată Ortodoxia, prin *Filocalia* din 1782.

Redeşteptarea isihastă va avea loc şi în Ţările Române, prin curentul paisianist, şi în Rusia, începând din secolul al XIX-lea. Adepţii ruşi ai rugăciunii în numele lui Iisus: Ciprian al Kievului (secolul al XV-lea), Nil Maikov (secolul al XV-lea), Iosif din Volok, Nil Sorski, monahii de la Optina, sfântul Serafim din Sarov, Ioan din Kronstadt şi Ignatie Breanceaninov, ş-au făcut apel la încă o sursă în afara Părinţilor greci şi a Filocaliei ruseşti *Dobrotoliubie*[14].

În prima jumătate a secolului al XX-lea, tradiţia isihastă a luat amploare în Muntele Athos şi în ţările ortodoxe, datorită eliberării de sub musulmani.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, deşi au fost mult mai puţini trăitori isihaşti, tradiţia isihastă a continuat cu intensitate şi sunt deja interesaţi de această înaltă trăire religioasă şi teologii catolici, având loc convertiri la Ortodoxie din ambele confesiuni creştine. Au loc dese convorbiri cu trăitorii isihaşti, care dau explicaţii privind această deosebită viaţă spirituală[15].

Trebuie precizat că rugăciunea în numele lui Iisus se încadrează perfect în Sfânta Liturghie, considerându-se de unii teologi că forma primară a ei pare a avea început în liturghiile orientale prin „*Doamne miluieşte*"[16] şi, aşa cum apare la sfinţii Părinţi, nu înlocuieşte niciodată harul mântuitor al Sfintelor Taine.

Din secolul al IV-lea până acum, tradiţia rugăciunii curate a făcut dovada unei continuităţi uimitoare în Răsăritul creştin. Principiul unei rugăciuni continue, având în centrul ei numele lui Dumnezeu Întrupat, n-a fost niciodată pus la îndoială, din momentul în care mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul a fost absorbită definitiv de mistica hristocentrică şi sacramentală. Totdeauna, această

14. John Meyendorff, *op.cit.*, pp. 117-133; Tomáš Špidlík, ***Mari mistici ruşi***, trad. şi pref. de Nicolae Neaga, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1997.

15. v. Teodor Diamandi, *op.cit.*, vol. 1-3; Ioanichie Bălan, ***Convorbiri duhovniceşti cu isihaşti şi ortodocşi din străinătate***, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1993; [illegible] ***Rugăciunea lui Iisus***, trad. [illegible] ***Cuvânt şi rugăciune***, trad. [illegible] ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, trad. [illegible] ***Părinţi duhovniceşti contemporani de la Sfântul Munte Athos***, trad. [illegible] ***Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă***, trad. [illegible] ***Rugăciunea lui Iisus în scrierile*** [illegible] ***lui Vasile de la Poiana Mărului***, trad. [illegible] ***Enciclopedia doctrinelor mistice***, [illegible] ***Între cer şi pământ: monahismul aghiorit***, [illegible] ***Cuvinte din Muntele Athos***, trad. [illegible] ***Trei cuvioşi părinţi egipteni***, trad. [illegible] Ed. Anastasia, 1995.

16. John Meyendorff, *op.cit.*, p. 30.

rugăciune a devenit un mijloc care l-a legat pe om permanent de comunitatea bisericească. Mântuitorul Hristos, căutat înăuntrul inimii, şi numele Lui dumnezeesc invocat, nu poate fi cu adevărat în interiorul isihastului decât în măsura în care, prin Sfântul Botez şi Sfânta Euharistie, el rămâne în Trupul Bisericii.

ISIHASMUL ROMÂNESC

Ca şi isihasmul în general, isihasmul românesc a rămas tot pe linia curăţirii de patimi şi a înfăptuirii virtuţilor cu scopul de a dezvolta trăirea religioasă a rugăciunii neîncetate.

Pe teritoriul românesc, monahismul s-a dezvoltat odată cu creştinismul. În secolul al IV-lea sunt amintiţi monahi în ţinutul dobrogean. Cei mai renumiţi monahi rămân sfântul Ioan Cassian (secolele IV-V), ale cărui scrieri au avut o importanţă deosebită asupra dezvoltării monahismului apusean, şi Dionisie Exiguus (secolul al V-lea), părintele erei creştine. Formulările hristologice ale sinodului al IV-lea ecumenic, au dat naştere controversei teopashite, provenită de la călugării sciţi. Deşi formularea lor era ortodoxă, atunci n-a fost acceptată.

Existenţa unui monahism foarte timpuriu în Dobrogea este confirmată şi de descoperirile arheologice. În celelalte teritorii româneşti, monahismul a avut, se pare, un caracter arhaic, *semieremitic* sau *eremitic*. Complexul monastic de la Nucu-Aluniş, din munţii Buzăului, chiliile de la Moigrad, Jac, Creaca, Brebi, din Transilvania, peştera Gura Chindiei, din Banat, ansamblul de chilii de la Corbii de Piatră, din Muntenia, demonstrează existenţa unei vieţi monastice intensive, între secolele XI-XIII. Existenţa peşterilor săpate în stâncă ar fi o dovadă, după unii cercetători, a prezenţei unui isihasm de tip sinaitic. Mânăstirile de la Morisena, Meseş, Hodoş-Bodrog, Râmeţi, din Transilvania, cele din jurul Şemlacului din Banat, schiturile din Moldova şi Ţara Românească, dintre secolele XII-XIII, atestă prezenţa monahilor ortodocşi şi dorinţa de a trăi o viaţă retrasă, în linişte şi rugăciune[17].

Un lucru foarte important este documentul care atestă prezenţa călugărilor români ce făceau ucenicie pe lângă sfântul Grigorie Sinaitul (†1346), în aşezarea isihastă de la Paroria[18]. Existenţa multor schituri din lemn sau piatră, cu vieţuire asemănătoare monahilor isihaşti de la Paroria sau Kelifarevo, în diferite zone păduroase, fac dovada interesului monahilor români pentru modul de viaţă isihast[19]. Însă modul de vieţuire isihast, cu canoanele lui, a venit, cu siguranţă, şi prin legăturile strânse ce le avea Ţara Românească cu mânăstirile Muntelui Athos.

17. Pentru informaţii vezi: mitr. Serafim Joantă, ***Isihasmul - tradiţie şi cultură românească***, trad. Iulian Iordăchescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, pp. 28-41; Ioan Rămureanu, ***op.cit.***, pp. 280-283; Ioan Rămureanu, Milan Şesan, Teodor Bodogae, ***op.cit.***, vol. 2, pp. 60-63; Mircea Păcurariu, ***Istoria Bisericii Ortodoxe Române***, Ed. IBMBOR, vol. 1, Bucureşti, 1980; vol. 2-3, Bucureşti, 1981.

18. Tit Simedrea, ***Monahismul în Ţara Românească înainte de 1370***, în BOR, nr. 7-8/1972, p. 675.

19. v. Răzvan Theodorescu, ***Bizanţ, Balcani, Occident, la începuturile culturii medievale româneşti***, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 219-220.

Numirea lui Iachint ca mitropolit al Ţării Româneşti, în 1359, şi a lui Hariton, de la Mânăstirea Cutlumuş, ca urmaş, în 1372, care în 1376 ajunge protos al Muntelui Athos, demonstrează viziunea de tip isihast şi a domnitorilor Ţării Româneşti. Treptat, s-au stabilit prietenii cu egumenii isihaşti din Bulgaria, Serbia şi Athos. Începând cu Alexadru cel Bun, în Moldova se aduc opere ale marilor isihaşti, din sudul Dunării. Roadele lor se văd în larga răspândire a numelui de *sihaştri*, care locuiau, de multe ori, în chilii săpate în stânci sau în bordeie strâmte din lemn. Aceşti sihaştri au colaborat cu domnitorii români, îndemnându-i să construiască vechile mânăstiri ortodoxe din ţinutul românesc. Numai aşa se explică mulţimea mânăstirilor apărute în Moldova şi Ţara Românească.

Un moment istoric deosebit în viaţa monahală îl reprezintă existenţa în nordul Transilvaniei a mânăstirii *„Sfântul Mihail"* din Peri-Maramureş, fiind cea mai veche aşezare monastică în acestă regiune, zidită în timpul lui Sas-Vodă. Fiii lui Sas, Balc şi Drag, au închinat-o Patriarhiei din Constantinopol, devenind stavropighie patriarhală în 1391. Este imposibil ca în această mânăstire să nu fi fost şi vieţuitori isihaşti, dat fiind faptul că sinodul din 1351 de la Constantinopl a declarat isihasmul curent ortodox şi datorită legăturilor cu Patriarhia imediat după acest sinod. În acelaşi timp, exista şi mânăstirea Râmeţi, cu marele trăitor Ghelasie, ce era episcop.

Reorganizarea vieţii mânăstireşti, la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea, după rânduială athonită şi isihastă, s-a făcut de către sfântul Nicodim, ce a trecut Dunărea din Serbia, din cauza turcilor, prin 1370. Mânăstirile Vodiţa, Tismana şi Prislop au avut rânduieli athonite cu un mare ecou în secolele următoare.

Marile mânăstiri şi schituri din Moldova şi Ţara Românească între secolele XV-XVII au avut clar o vieţuire de tip isihast, cu mari trăitori, canonizaţi în secolul trecut: Putna, Voroneţ, Moldoviţa, Bistriţa, Neamţ, Cozia, Cotmeana, Curtea de Argeş, Dealu etc., unde s-au făcut multe traduceri[20].

După o stagnare a vieţii isihaste între secolele XVI-XVII, a apărut mişcarea de reînnoire a isihasmului românesc prin marii trăitori *Vasile de la Poiana Mărului* şi *Paisie de la Neamţ*. Primul a reinvigorat rugăciunea neîncetată, al doilea a dat un nou impuls traducerii scrierilor marilor isihaşti athoniţi şi a pus bazele Filocaliei în româneşte. Aşa s-a născut curentul isihast numit paisianism[21].

După trecerea la cele veşnice a sfântului Paisie de la Neamţ, ucenicii acestuia au continuat, cu aceeaşi râvnă, modul de viaţă isihast atât în Moldova, cât şi în Ţara Românească, la Cernica şi Căldăruşani. Egumenii Gheorghe şi Calinic, au dus suflul isihast mai departe, formând şcoli de rugăciune şi traduceri ale marilor scrieri cu caracter isihast, în secolul al XIX-lea.

20. Nestor Vornicescu, ***Primele scrieri patristice în ligeratura noastră, sec. IV-XVI***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984.

21. v. Dan Zamfirescu, Ciprian Zaharia, ***op.cit.***, 141 pag.

Reformele administrative în statul român modern, format în 1859, au avut repercusiuni şi asupra vieţii monahale, însă tradiţia rugăciunii isihaste a rămas neclintită. Au început şi unii mireni să se ocupe cu această rugăciune, ca şi pelerinul rus.

După făurirea Statului naţional unitar român în 1918, s-au ridicat mari trăitori ai rugăciunii neîncetate, care, prin faptă şi în scris, au arătat valoarea spirituală existentă în Ortodoxia românească[22]. Alături de ei s-au aflat profesori de teologie şi laici, care au scos în evidenţă rolul spiritualităţii mistice. Tot acum începe renaşterea filocalică datorită traducerii, după text grecesc, a *Filocaliei*, de către pr. Dumitru Stăniloae. Pentru a ne da seama de rolul *Filocaliei româneşti*, trebuie să nu uităm că apariţia ei corespundea curentului de reînvigorare a rugăciunii în numele lui Iisus, care a căpătat contur şi în rândul intelectualităţii din perioada interbelică şi apariţia Rugului aprins de la mânăstirea Antim din Bucureşti, ce a adunat pe monahi, clerici, intelectuali[23] şi mireni în numele lui Iisus. În zilele noastre are loc o nouă deschidere spre isihasm, cu interes chiar, dar e nevoie de o mare atenţie în expunerea regulilor isihaste, ceea ce necesită o bună pregătire şi o trăire religioasă ortodoxă[24].

Forma de vieţuire isihastă a existat, până în secolul al XVIII-lea, şi în Transilvania, făcându-se comunicarea între estul şi sudul Carpaţilor, prin Braşov şi Sibiu. Documentele austriece atestă plângeri împotriva acestor călugări în cele aproximativ 100-120 de schituri şi mânăstiri. Acţiunea uniată a făcut ca toate aceste vetre de trăire isihastă să fie spulberate de tunurile austriece sau forţările iezuite[25].

O trăsătură specifică isihasmului românesc constă în tendinţa de a lega rugăciunea inimii de rugăciunea obştească din mânăstiri. Fiecare sihastru păstra legătura cu mânăstirea din care făcea parte. Legătura aceasta a primit consolidare din timpul sfântului Paisie de la Neamţ. Aşa a avut loc reînviorarea spiritualităţii isihaste în ea şi prin ea. De asemenea, nu era uitat nici omul sărac şi nevoiaş ce bătea la porţile mânăstirii, de multe ori asuprit pe nedrept.

Astfel, isihasmul românesc a păstrat vie contemplaţia lui Dumnezeu, prin rugăciune, cu grija faţă de om, prin intermediul vieţii liturgice din Biserică.

22. v. xxx ***Sfinţi români apărători ai legii strămoşeşti***, coord. Î.P.S. dr. Nestor Vornicescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987; Ioanichie Bălan, ***Vetre de sihăstrie românească***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982; ***idem, Convorbiri duhovniceşti***, vol. 1, ed. a 2-a, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, Huşi, 1993, vol. 2, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, Huşi, 1988; idem, ***Părintele Paisie Duhovnicul***, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei-Trinitas, Iaşi, 1994 şi aghiografiile româneşti.

23. Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin; v. Andrei Scrima, ***Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană***, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.

24. Pentru informaţii vezi: Mircea Păcurariu, ***op.cit.*** ; Mitr. Serafim Joantă, ***op.cit.***; Dumitru Stăniloae, ***Din istoria isihasmului în Ortodoxia română***, în F.R.8, pp. 555-587; Dumitru Popescu, ***Ortodoxie şi contemporaneitate***, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996, pp. 87-94; Dario Racanello, ***op.cit.***, pp. 75-87.

25. v. Dumitru Stăniloae, ***Uniatismul din Transilvania - încercare de dezmembrare a poporului român***, Ed. IBMO, Bucureşti, 1973, pp. 32-48.

2. METODELE RUGĂCIUNII ISIHASTE

Experienţa mistică, nedespărţită de calea spre unire, nu poate fi dobândită decât în rugăciune, prin cerere. În sensul cel mai general, orice prezenţă a omului în faţa lui Dumnezeu se face prin rugăciune. Dar trebuie ca această prezenţă să devină o atitudine statornică, mereu trează, rugăciunea trebuie să devină permanentă, neîncetată ca suflarea, ca bătaia inimii. Aceasta cere o deosebită măiestrie, o întreagă ştiinţă duhovnicească, căreia călugării isihaşti i se consacră în întregime.

Metoda rugăciunii lăuntrice, sau a minţii unită cu inima, ţine de tradiţia ascetică a Bisericii de Răsărit şi urcă, după cum am arătat, până la începutul creştinismului.

Trecându-se de la dascăl la ucenic pe cale grăită, prin pildă şi îndrumare, această învăţătură a rugăciunii nu a fost fixată în scris decât la începutul secolului al XI-lea. Mai târziu, ea a fost tema unor scrieri deosebite care a statornicit această lucrare la începutul secolului al XIV-lea la sfântul Munte Athos. Sub o formă mai puţin explicită, găsim referinţe la această tradiţie ascetică la sfântul Ioan Scărarul[26], în secolul al VII-lea, şi la sfântul Isihie Sinaitul[27], în secolul al VIII-lea, precum şi la alţi dascăli ai vieţii duhovniceşti din Răsăritul creştin.

În literatura ascetică răsăriteană sunt cunoscute trei scrieri dedicate metodei de purificare treptată de patimi: „*Scara raiului*" a sfântului Ioan Scărarul, „*Metoda şi regula exactă*" a sfântului Calist şi Ignatie Xantopol, şi „*Războiul nevăzut*" a sfântului Nicodim Aghioritul. Punându-se început vieţii duhovniceşti prin harul sălăşluit la Botez, armele care ajută pe om la obţinerea desăvârşirii sunt: neîncrederea în sine, încrederea în puterea şi ajutorul lui Dumnezeu, lupta permanentă cu patimile şi rugăciunea[28].

Ascetica şi mistica răsăriteană consideră că, pentru înălţarea către lumina spirituală, sunt necesare două lucruri: *asceza* şi *rugăciunea*. Ele se completează una pe alta. Nici rugăciunea fără asceză, nici asceza fără rugăciune s-ar putea subzista. Asceza se opune păcatului, rugăciunea extermină păcatul.

Un rol foarte important îl ocupă şi atenţia, adică contribuţia voinţei omeneşti, pentru că, prin rugăciune, Mântuitorului Hristos e împreună-lucrător cu noi. Atenţia şi rugăciunea constituie poarta vieţii şi a morţii, în sensul că, dacă izbutim să le realizăm, atingem perfecţiunea. Atenţia în rugăciune se bazează pe tex-

26. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara raiului***, trad. Î.P.S. dr. Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994.

27. Isihie Sinaitul, ***Scurt cuvânt despre trezvie şi virtute***, în F.R., 4, pp. 57-110.

28. Dumitru Stăniloae, ***Ascetica şi mistica creştină***, pp. 105-110.

tul: *„Fiţi treji, privegheaţi. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, căutând pe cine să înghită"* (I Petru 5:8); (cf. Ioan 8:44).

Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte de treizeci şi trei de trepte, care, din punctul de vedere al rugăciunii progresive, se pot reduce la patru: *eliberarea de patimi, psalmodia, rugăciunea curată* şi *contemplaţia*. Se vede clar, cine îşi propune să urce pe scara desăvârşirii urcă treaptă cu treaptă de jos în sus. Numai astfel e cu putinţă să ajungi de pe pământ la cer, urmând cele patru vârste monahale.

Treapta a treia, numită rugăciunea isihastă, e foarte greu de lămurit pentru cei neştiutori, cărora li se pare ceva de necrezut. Foarte puţini ajung la ea, căci rugăciunea aceasta nu începe prin ridicarea ochilor şi a braţelor către cer, adunând cele cunoscute din Scriptură sau alte scrieri ascetice, nici prin atenţia împotriva senzaţiilor ce vin din afară, ci prin purificarea radicală a inimii, fiindcă numai din inima cu totul curată se poate ridica rugăciunea adevărată. Condiţia purificării este ascultarea de Dumnezeu şi de duhovnicul ales ca îndrumător, fără a ignora pe oameni şi lucrurile materiale, care sunt creaţia lui Dumnezeu.

Prin atenţie şi rugăciune duhul păzeşte inima, gustând din bunătăţile cereşti, care nu mai sunt scoase din locaşul inimii, zicând ca sfântul Apostol Petru, *„Doamne, bine este nouă să fim aici"* (Matei 17:4). Cercetând tot timpul interiorul inimii, spunem cu sfântul Apostol Pavel, *„Cine ne va despărţi de dragostea lui Hristos?"* (Romani 8:35)

Sfinţii Părinţi, auzind de la Mântuitorul că *„din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule. Acestea sunt care spurcă pe om"* (Matei 15:19), au părăsit orice alt studiu al virtuţilor şi au dus toată lupta pentru paza minţii şi a inimii, ştiind că prin acestea vor câştiga, fără greutate, toate celelalte. Părinţii numesc aceasta liniştea inimii (*καρδιακὴν ἡσυχία*), paza inimii (*φυλακὴν καρδίας*), atenţie, examen de conştiinţă, sobrietate, dar toţi, în comun, au lucrat în ogorul inimilor obţinând lucrarea dătătoare de lumină dumnezeească.

De-a lungul vremii, pentru a facilita deprinderea cu rugăciunea inimii, au apărut diferite metode de concentrare, fără a fi considerate un scop, ci auxiliare rugăciunii.

Metoda nu este însă rugăciunea contemplativă, ea este doar o pregătire pentru rugăciune. Ea este atragerea şi concentrarea atenţiei asupra inimii. Inima este organul prin care această rugăciune urmează să se efectueze. De aceea, Părinţii o numesc metoda sfintei atenţii sau pază a inimii. Rugăciunea este altceva, ea purtând diferite denumiri, după felul cum se săvârşeşte: cu gândul, cu mintea, cu cuvântul. Rugăciunea aceasta, cu foarte puţine cuvinte, este rugăciunea tăcerii, a minţii, a inimii, neîntreruptă sau rugăciunea isihastă. Întrucât gândul, care călăuzeşte permanent această rugăciune, este la Mântuitorul Iisus Hristos s-a numit *rugăciunea lui Iisus* sau, mai corect, ***rugăciunea în numele lui Iisus***, invocându-se permanent numele lui Iisus. Este rugăciunea după care au năzuit şi năzuiesc toţi monahii. De

aflarea celor mai potrivite şi eficace mijloace de rostire a ei şi de obţinere a harului ei se ocupă metoda.

Metoda a fost făcută cunoscută cu prilejul mişcării isihaste din secolul al XIV-lea. Compusă din texte separate din Noul Testament, rugăciunea îşi are originea, cum am arătat, în timpurile primare ale creştinismului, practicată mai întâi ca rugăciune fără de cuvinte, ca o rugăciune contemplativă adamică, sau ca o rugăciune a minţii, cum se ruga Moise, fără glas, încredinţat că Dumnezeu îi aude gândurile şi aşa cum s-a rugat şi Fecioara Maria în templu.

Metodele de rugăciune descrise de sfinţii Părinţi sunt următoarele:

1). ***Metoda din scrierile sfinţilor Calist şi Ignatie Xantopol***, atribuită sfântului Ioan Gură de Aur, pe care sfântul Grigorie Palamas o atribuia sfântului Simeon Noul Teolog. Datează în scris de la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea. Se pare că e cea mai veche.

2). ***Metoda din scrierile sfântului Simeon Noul Teolog***, din secolul al XI-lea, care cuprinde şi unele elemente fiziologice, numită *„metoda sfintei rugăciuni şi atenţii"*, amintită de sfântul Grigorie Palamas şi sfântul Grigorie Sinaitul.

3). ***Metoda din scrierile sfântului Nichifor Monahul***, din secolul al XIII-lea, de la sfântul Munte Athos, numită *„Cuvânt despre veghere şi despre paza inimii"*. Din text se vede că a avut la îndemână metoda sfântului Simeon Noul Teolog.

4). ***Metoda din scrierile sfântului Grigorie Sinaitul***, din secolul al XIII-lea, care este apropriată mai mult de cea a sfântului Nichifor Monahul şi explică anumite momente din metoda sfântului Simeon Noul Teolog.

Ultimele două metode se apropie mult de cea a sfântului Simeon Noul Teolog.

Propriu-zis n-avem decât o singură metodă, ca un întreg, neexplicată de sfântul Simeon Noul Teolog, explicată, pe de o parte, de sfântul Nichifor Monahul şi, pe de alta, de sfântul Grigorie Sinaitul[29].

Metoda sfintei rugăciuni isihaste îşi are începutul în viaţa mânăstirească de pe muntele Sinai, cu adânci rădăcini în *„Scara"* sfântului Ioan Scărarul, care cuprinde elementele esenţiale ale metodei, ce s-a întărit în sfântul Munte Athos, venind apoi în mânăstirile româneşti şi ruseşti. Şcoala sinaitică avea ca ideal chipul pustnicului, ce apare în scara a 27-a, care trăieşte în tăcere şi linişte (*ἡσυχία*), cum e descris în scara a 29-a[30].

29. Consideraţii privind metodele: Dumitru Stăniloae, ***Ascetica şi mistica creştină***, pp. 242-266.; idem, ***Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palamas***, ed. a 2-a, Ed. Scripta, Bucureşti, 1933, pp. 32-39; Ioan Gh. Savin, ***Mistica şi ascetica Ortodoxă***, ediţie de Î.P.S. dr. Antonie Plămădeală, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996, pp. 143-154; Nicolae Mladin, ***Prelegeri de mistică ortodoxă***, pp. 166-168; Nichifor Crainic, ***Sfinţenia - împlinirea umanului***, pp. 127-134; Ignatie Breanceanicov, ***op.cit.***, pp. 97-134; Nichifor din Singurătate, ***Cuvânt despre rugăciune***, în F.R.7, pp. 26-32; Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete despre liniştire şi despre cele două feluri ale rugăciunii***, în F.R.7, pp.172-173; Sfântul Grigorie Palamas, ***Despre rugăciune***, în F.R.7, pp. 223-262; Calist şi Ignatie Xantopol, ***Cele o sută de capete***, în F.R.8, pp.60-62; Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă***, în *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3, pp. 217-237.

30. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara dumnezeiescului urcuş***, în F.R.9, pp.378-403; 418-424.

Să ne oprim asupra explicațiilor sfântului Nichifor Monahul și sfântului Grigorie Sinaitul.

Adunarea minții în inimă și întâlnirea ei statornică cu Dumnezeu, prin pomenirea numelui lui Iisus, sau prin rugăciunea neîncetată, este recomandată și practicată de foarte mulți părinți duhovnicești.

Ceea ce apare nou metoda explicată de sfântul Nichifor este un mod mai precis în care mintea poate fi adunată și ținută în inimă odată cu rostirea neîncetată a numelui lui Iisus, adică o îmbinare a actului de trimitere a minții la inimă odată cu aerul. El nu vorbește de îmbinarea celor două părți ale rugăciunii în numele lui Iisus („*Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu*” și „*miluiește-mă pe mine păcătosul*”) cu inspirația și expirația, ci vorbește numai de o continuă trimitere a minții la inimă împreună cu inspirarea continuă repetată și cu repetarea rugăciunii neîncetate. Propriu-zis, el recomandă folosirea respirației continue ca un mijloc de a menține mintea neîncetat în inimă și de a rosti neîncetat rugăciunea în numele lui Iisus. Mintea e menținută mereu în inimă, și rugăciunea la fel, întrucât nu se uită de a face mereu efortul concentrării ei în inimă și efortul de a repeta mereu rugăciunea. Sfântul Nichifor spune că, prin aceasta, mintea se obișnuiește „*să nu iasă repede din inimă*”.

Mintea nu rămâne fixată în inimă în mod static și nici rugăciunea. Persistarea minții și a rugăciunii în inimă e un fapt neîntrerupt, dar, în același timp, un fapt viu, dinamic, un fapt de voință de a repeta adunarea ei în inimă și de a repeta rugăciunea. Și cu aerul se întâmplă același lucru: el e mereu în inimă, adică nu iese total de acolo, dar e trimis mereu acolo. Ieșirea aerului nu înseamnă și ieșirea rugăciunii, ci numai mutarea atenției de la o parte a ei la alta. Propriu-zis, inspirarea și expirarea aerului formează un întreg dual, între ale cărui părți nu se produce nici o separare, nici o întrerupere.

Respirația e un act care întreține nu numai viața trupului ca o unitate separată de suflet și de gândire, ci dă putință și vieții spirituale. E un act care condiționează viața totală a ființei, care face posibilă gândirea. Ca atare, gândirea e legată de respirație și de aceea poate face din inspirație un act conștient. Aceasta înseamnă pe de o parte că inima, prin care se întreține viața corpului, datorită aerului inspirat și expirat, întreține și cugetarea, iar cugetarea, la rândul ei, poate face respirația conștientă, o poate pătrunde, o poate face să nu fie străină nici o clipă de conștiință. Aici constă strânsa legătură între inimă și minte. Când mintea se pierde în gânduri variate, nu mai este unită conștient cu respirația și cu inima, ca centru al vieții întreținut prin respirație, adică nu le mai spiritualizează pe acestea. Chiar sfântul Isihie Sinaitul, în secolul al VI-lea, spunea: „*Unește cu gândul neuitat la moarte și smerenia. Căci amândouă sunt de mare folos*”[31]. Cugetarea devine conștientă de respirație ca o condiție a vieții totale a subiectului ei și de faptul că ea trebuie să o sfințească pe aceasta și să se sfințească pe ea însăși prin pomenirea

31. Isihie Sinaitul, ***Cuvânt despre trezvie și virtute***. Suta a doua, 87, în F.R. IV, p. 106.

numelui lui Dumnezeu, sau să sfințească inima, ca fundament al vieții. Cugetarea, devenind conștientă de acest fundament al vieții, va deveni conștientă că ea nu e de la sine, ci are, ca fundament ultim corespunzător ei, pe Dumnezeu. Inima celui ce se roagă neîncetat va deveni transparentă pentru Dumnezeu, sau cer al lui Dumnezeu.

Într-o formă puțin deosebită apare metoda sfântului Grigorie Sinaitul, în care nu mai găsim explicația din metoda sfântului Nichifor, adică de ce se face respirația, și nici recomandarea de a împinge cugetarea deodată cu aerul spre inimă, dar găsim alte două amănunte: o explicare a metodei sfântului Simeon Noul Teolog de a reține respirația și recomandarea de a rosti alternativ cuvintele rugăciunii în numele lui Iisus.

El pune bază pe respirația mai rară cu motivul că ieșirea aerului de la inimă întunecă mintea, despărțind-o de inimă odată cu expirația, sau răpește cugetarea spre alte gânduri. El a observat probabil faptul că expirația produce o oarecare slăbire a concentrării minții, o relaxare a atenției.

Amănuntul cel mai important și cel mai prețios este recomandarea de a uni cugetarea când cu prima jumătate a rugăciunii, când cu cealaltă jumătate. În această recomandare s-ar putea implica poate unirea primei jumătăți a rugăciunii cu inspirația și a celei de-a doua jumătăți a rugăciunii cu expirația, dar nu arată acest lucru explicit. De asemenea, recomandă ca rugăciunea să fie rostită și cu gura și cu inima.

La rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată, prin întrebuințarea de către oricine și oricând a unor metode fiziologice, ci ea este încoronarea unor eforturi de purificare îndelungate. Sfântul Simeon Noul Teolog, în metoda sa[32], afirmă că, numai după ce s-a dobândit o cunoștință curată față de Dumnezeu, de oameni și de lucrurile lumii, poate să se folosească de proceduri fiziologice, de niște mijloace auxiliare, pentru a dobândi mai ușor rugăciunea curată. Deci, nu acestea sunt esențiale, ci starea permanentă de nepătimire pe care o obține ascetul.

Tot sfântul Simeon Noul Teolog amintește că bătrânii asceți, înduhovniciții, nu mai au nevoie de asemenea mijloace fiziologice auxiliare pentru a ajunge la starea de concentrare a minții, ci realizează dintr-o dată această stare și rămân neclintiți în contemplație. De aici se vede că recomandările de ordin fiziologic sunt de folos numai celor ce nu s-au deprins încă cu rugăciunea curată, ci sunt la început. Părinții amintesc că mulți, apucându-se în chip necuvios de lucrarea rugăciunii, prin mijloace pentru care ei nu erau copți și de care nu erau în stare, au căzut în înșelarea de sine și în vătămarea minții[33].

32. v. Irénée Hausherr S.I., ***La méthode d'oraison hésychaste***, în Orientalia Christiana, nr. 36, Roma, 1927, pp. 101-148 (textul în lb. greacă și trad. franceză pp. 150-172); cf. idem, ***Hésychasme et prière***, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 176, Roma, 1966, p. 4-7.

33. v. Ignatie Branceaninov, ***Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus***, col. îngrijită de Ignatie Monahul, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 93.

Legătura strânsă dintre gândirea plină de pomenirea numelui lui Dumnezeu şi actele trupeşti, în primul rând al respiraţiei, cum apare la sfântul Nichifor, sfântul Grigorie Palamas o va socoti o legătură simbolică[34], dat fiind că simbolul e ceva în acelaşi timp deosebit de ceea ce simbolizează şi unit cu el. Respiraţia, îngenuncherea, semnul crucii, cuvântul curat, devin simboluri ale vieţii spirituale. Dar, când aceste acte sunt săvârşite fără pomenirea numelui lui Dumnezeu, ele nu sfinţesc, ele îşi slăbesc caracterul de simboluri. Sfântul Grigorie Palamas va insista asupra acestei sfinţiri a trupului prin pomenirea numelui lui Dumnezeu şi prin rugăciune[35]. Adversarul isihasmului, Varlaam din Calabria, era susţinătorul unui spiritualism abstract, dezlegat de trup, şi, prin aceasta, a contribuit la formarea unei atitudini neînţelegătoare a efortului de spiritualizare sau de sfinţire a trupului. E greu de găsit vreun părinte al tradiţiei răsăritene care n-ar fi urmărit sfinţirea totală a fiinţei umane.

Prin urmare, rugăciunea în numele lui Iisus nu e numai o repetare formală a numelui, ci trebuie să fie însoţită şi de gândul plin de simţire la moarte, la judecata de după moarte şi la păcatele concrete pentru care cel ce se roagă va avea să dea socoteală la acea judecată. Aceasta face ca pomenirea numelui lui Iisus să o unească cu cererea milei Lui. Astfel, rugăciunea nu e doar o tehnică formală, ci persistenţa unei stări de profundă emoţie, care merge până la lacrimi.

Deşi Varlaam îi numea pe isihaşti omfaloscopi, în fapt privirea era îndreptată spre piept. Toate metodele (în afară de cea atribuită sfântului Simeon Noul Teolog) vorbesc de o întoarcere a privirii spre piept, pentru căutarea inimii. După scrierile ascetice există şi un adânc subconştient, pătimaş, pe lângă adâncul inimii adevărate, dar el stă în legătură cu poftele. Dacă existau unii asceţi care priveau spre pântece, aceasta se făcea, cu siguranţă, pentru supravegherea locului de unde izvorăsc patimile, căci se recomanda ca nici o parte a sufletului şi nici un organ al trupului să nu fie nesupravegheate în timpul rugăciunii[36].

Explicaţii şi mai detaliate ale recomandărilor fiziologice, care se reduc în fond la întoarcerea privirii spre piept şi ritmarea respiraţiei, ni le oferă sfântul Nicodim Aghioritul[37].

Pornind de la întoarcerea privirii spre piept, care este, pentru începători, un mijloc ce uşurează deprinderea cugetării de lucrurile externe şi concentrarea ei asupra sa însăşi, găseşte prilejul de a arăta cum drumul spre contemplarea lui Dumnezeu duce la unificarea minţii, ce nu se face dintr-odată, ci printr-o prealabilă punere în lucrare a tuturor facultăţilor mintale.

Acestei unificări şi concentrări a minţii sau a sufletului, trebuie să-i servească şi reţinerea respiraţiei. Respiraţia nu trebuie să se facă într-o continuitate perfec-

34. v. Dumitru Stăniloae, ***Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palamas***, ed. a 2-a, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, pp. 47-53.
35. ***Ibidem***, *Tratatul al doilea din triada întâi contra lui Varlaam*, pp. 165-173.
36. ***Ibidem***, pp. 166-168, 171-172.
37. v. Irénée Hansherr, ***La méthode d'oraison hésychaste***, pp. 107-111.

tă, cum e obişnuită firea umană, ci trebuie reţinută până ce raţiunea interioară rosteşte deodată toată rugăciunea.

Reţinerea respiraţiei, puţin peste obişnuinţă, mai produce şi un fel de jenă, de durere, de suferinţă a inimii, care, pe de o parte o umileşte, o subţiază, o frânge, alungând din ea otrava plăcerii, iar, pe de alta, face să se atragă spre ea atenţia. Aşadar, reţinerea respiraţiei, pe lângă faptul că prelungeşte actul de concentrare a minţii în interior, produce şi acea stare existenţială de umilinţă şi zdrobire până la lacrimi, pe care trebuie să şi-o câştige mintea, adăugându-se întreagă în faţa lui Iisus Cel nevăzut, dar simţit ca prezent.

O sintetizare a tuturor metodelor vechi apare pusă în practică în secolul al XIX-lea, aşa cum ne relatează „*Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*”[38]. Sincronizarea între rostirea simplă a rugăciunii cu bătăile inimii şi cu respiraţia, pune accentul nu pe cuvinte, ci pe meditaţia la fiecare cuvânt, până când, în faza rugăciunii minţii, rostirea încetează, rămânând numai repetarea înţelesurilor cu cugetul. Nu-i exclus ca această sincronizare să fi existat şi în practicile vechi, fără a fi consemnate în scris.

Trebuie amintit că sfântul Vasile de la Poiana Mărului şi sfântul Paisie de la Neamţ nu puneau accent pe metodele amintite, ci pe concentrare şi rostire continuă a rugăciunii. Acest stil l-au preluat şi unii mistici ruşi, încă din secolul al XVIII-lea.

Practicanţi ai rugăciunii în numele lui Iisus, cei doi stareţi au fost şi maeştri iscusiţi ai ei. Stareţul Paisie a aşezat „*rugăciunea minţii*” la baza vieţii monahiceşti, cu aprobarea Sinodului Moldovei, când a fost aşezat stareţ la Dragomirna, în 1784[39].

Sfântul Vasile de la Poiana Mărului afirmă că, cuvintele rugăciunii ne oferă ocazia să-L invocăm şi să-L mărturisim pe Mântuitorul Iisus Hristos, Care este prezent în inimă: „*cuvântul, mărturisirea şi chemarea înţelege-le cum că Hristos, Cel ce S-a sălăşluit în tine prin Sfântul Botez, este înăuntrul tău, iar tu trebuie să-L chemi, să-L cuvântezi şi să-L mărturiseşte neîncetat, uneori cu inima, alteori cu gura zicând: <Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă>*”[40]. Scopul clar, primar şi esenţial al practicii rugăciunii în numele lui Iisus constă în curăţirea minţii de patimi[41]. Urmează apoi căinţa şi luarea aminte a inimii[42], căci „*noi înşine strălucim de pe urma rugăciunii, când ne izgonim din minte întunericul şi pâcla patimilor cu numele lui Iisus*”[43].

38. Tradusă din lb. rusă de arhim. Paulin Lecca, Ed. Sophia, Bucureşti, 1998.
39. Ioan Gh. Savin, ***op.cit.***, p.154.
40. Sfântul Vasile de la Poiana Mărului, ***Predoslovie la capetele lui Filotei Sinaitul***, în Dario Racanello, ***Rugăciunea lui Iisus în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului***, trad. Maria-Cornelia Oros şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 240.
41. ***Ibidem***, p. 236.
42. ***Ibidem***, p. 237.
43. *Idem*, ***Predoslavie la Cartea fericitului Isihie***, în ***op.cit.***, p. 254.

Dacă metodele vechi, mai ales cele din mediul athonit, dădeau sfaturi privind rit-
marea respirației și căutarea locului inimii însoțite de invocarea constantă și neîncetată
a numelui lui Iisus, scrierile sfântului Vasile de la Poiana Mărului nu dau nici o impor-
tanță vreunei astfel de tehnici psihosomatice, ci „fiecare trebuie să lucreze rugăciunea
umbrindu-și inima cu mintea din sus și privind punerea în adâncul ei"[44].
Un lucru deosebit de important este faptul că sfântul Vasile de la Poiana
Mărului, mergând pe urmele tradiției patristice și athonite, delimitează zonele
inimii în zona „*de sub inimă*", zona „*către piept*" și zona „*deasupra inimii*",
arătând pericolele ce apar când atenția este îndreptată în primele două zone și
bucuria duhovnicească când atenția este îndreptată „*deasupra inimii*", când
mintea „*poate vedea, de la înălțimea ei, toate [gândurile] cele ce se târăsc jos*
înaintea ei, de la unele întorcându-se, pe altele izgonindu-le, iar pe celelalte zdro-
bindu-le ca niște prunci ai Babilonului de Piatra care este Hristos"[45]. A reuși să
privești în adâncul inimii cu atenție „*deasupra inimii*" reprezintă, astfel, începutul
acelei rugăciuni curate în măsură să-l ducă pe om la o stare de curăție și unire cu
Dumnezeu, în care nu va mai fi nevoie de o distincție între atenție și rugăciune[46].
De la sfântul Paisie de la Neamț avem două epistole adevărate, trăite, privind rugă-
ciunea în numele lui Iisus. Prima e adresată unor călugări din Ucraina, care s-au revoltat
împotriva rugăciunii minții și cărora le-a trimis o epistolă numită „*Despre rugăciunea*
lui Iisus care se săvârșește în minte și în inimă", a doua e adresată călugărilor de la
Mănăstirea Vorona, cărora le scrie o adevărată apologie a rugăciunii[47].
Analizând scrierile starețului Paisie observăm că metoda de rugăciune și
învățătura sa despre rugăciunea în numele lui Iisus este strâns legată de aceea a
părintelui său duhovnicesc, starețul Vasile de la Poiana Mărului. Singura diferență
evidentă ce rezultă din scrierile celor doi stareți este în ceea ce privește metoda
psiho-somatică. În timp ce Vasile nu face nici o referire, Paisie are un capitol
despre aceasta. De fapt, citează fragmente din autorii filocalici clasici care au pus
bazele metodei, referindu-se la felul cum mintea reușește să găsească locul inimii,
în capitolul al șaselea. A făcut aceasta probabil și pentru faptul că Paisie a intro-
dus în viața chinoviilor practica rugăciunii în numele lui Iisus, pentru a pătrunde
în marile comunități monahale seva spiritualității isihaste, în timp ce Vasile s-a
limitat doar la schiturile mici.
O importanță deosebită metodei și practicilor în rugăciunea în numele lui Iisus
o au și scrierile sfântului Teofan Zăvorâtul[48], care, prin simplitate, limpezime și

44. ***Ibidem***, p. 264.
45. ***Ibidem***, p. 265.
46. O parte din scrierile sfântului Vasile de la Poiana Mărului se găsesc și în ***Sbornic***, vol 2, pp. 185-224, în I.D.III.
47. v. ***Sbornicul***, vol. 2, pp. 227-254, în I.D.III.
48. v. Thomáš Špidlík, ***La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus***, in Orientalia Christiana Analecta, nr. 172, Roma, 1965, în special pp. 40-81 și 289-291; cf. ***Sbornicul***, vol. 2, pp. 293-335, în I.D. III.

acomodare la viață a povețelor sale, a reușit să fie numărat printre practicanții de
seamă ai rugăciunii curate. El cere mai întâi o statornicire evlavioasă a luării
aminte în inimă în fața lui Dumnezeu și, după aceea, o îndeletnicire, fără grabă,
plină de răbdare, treptată și neobosită a rugăciunii lucrătoare, ostenitoare, până
când se va ivi în inimă, cu ajutorul harului lui Dumnezeu, rugăciunea neîncetată.
Trebuie să amintim că rugăciunea în numele lui Iisus nu înlocuiește celelalte
rugăciuni și nici slujbele dumnezeești, dar se permite rostirea ei în timpul slujbe-
lor. Însă, atât în timpul slujbelor, cât și al rugăciunii, ascetul nu stă pasiv, ci e activ
chiar și fizic. El se așează în genunchi, face metanii, face închinăciuni, își ridică
mâinile, se concentrează, ochii nu-și mai îndreaptă privirea în afară, iar încetinirea
respirației favorizează reculegerea. Așadar, totul înseamnă opțiune dinamică, în
așa fel încât prin efortul propriu și ajutorul harului să se ajungă la contemplație[49].
Prin concentrare și rostirea continuă a rugăciunii, mintea își câștigă o auto-
transparență. În felul acesta eu-l în rugăciune are conștiința că nu e singur, ci se
află în fața lui Dumnezeu.
Rugăciunea mintală căutând, la început, cu numele lui Iisus, locul inimii, sau
centrul pur al *eu*-lui, ne arată că mintea, deși e preocupată de Dumnezeu, îl caută
pe Dumnezeu prin intimitatea *eu*-lui propriu. Rugăciunea caută, prin inimă, pe
Iisus și, cu cât pătrunde și se statornicește în inimă mai deplin, cu atât e mai do-
minată de certitudinea că a dat de Iisus ce se află în fața ei. Prin rugăciunea
minții, adâncurile uluitoare ce transpar prin minte, după înlăturarea tuturor conți-
nuturilor din ea și după întoarcerea ei asupra sa însăși, se revelează ca adâncimi
ale lui Dumnezeu, în fața Căruia ne smerim. Smerenia rugăciunii crește din
conștiința simultană a eu-lui nostru și a lui Dumnezeu, deosebite unul de altul, dar
în legătură reciprocă. Un suflet smerit face ca trupul să îngenuncheze, dar și o
îngenunchere însoțită de concentrarea gândului la Dumnezeu provoacă o stare de
smerenie în suflet. Iar smerenia aduce lacrimi de bucurie duhovnicească[50], care
ne introduce în certitudinea că ne învăluie o infinitate de lumină, iar inima se
simte cu totul umplută de ea. De aceea, tot efortul ascetului este stimulat și ajutat
de harul lui Dumnezeu, căci *"învățătorul rugăciunii este Dumnezeu, iar ade-*
vărata rugăciune este darul lui Dumnezeu"[51].
Dacă în teologia negativă facem abstracție de lume numai prin rațiune, și nici
prin aceasta în mod total, în rugăciunea minții, prin care ne întoarcem de la toate
și ne scufundăm în noi înșine, facem o abstracție existențială prin tot ce suntem și
o abstracție totală și de natură. În rugăciunea făcută de minte în inimă, nu mai
negăm lumea gândind-o în același timp, ci uităm toate din lume și de ființa noas-

49. vezi și Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creștin***, vol. 2, ***Rugăciunea***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 329-340; Irénée Hausherr, ***Direction spirituelle en Orient autrefois***, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 144, Roma, 1955, pp. 130-140; idem, ***Etudes de spiritualité Orientale***, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 183, Roma, 1969, pp. 315-332.
50. Despre rolul căldurii, lacrimilor și respirației facem referire în partea a treia a lucrării.
51. Ignatie Branceaninov, ***op.cit.***, p.87.

trâ. Astfel, rugăciunea devine drumul despărţirii de lume şi drumul pe care mergem spre Dumnezeu. În lume rămâne numai prezenţa noastră.

Inima în care se adună mintea, prin rugăciune, nu e atât inima, ca organ trupesc, ci sediul central al minţii, centrul omului, duhul lui, subiectul lui, omul total interior, nu numai intelectual sau sentimental. Este *„cămara"* cea mai adâncă a omului, unde nu mai există nici un gând rău, *„cămara"* unde se află sălăşluit Mântuitorul Iisus Hristos de la Botez[52]. Acolo ne străduim să ne ducem cugetarea, prin rugăciune, şi locul acela nu are o delimitare, ci deschide perspective nedefinite. Iar aceasta o face cugetarea noastră părăsind toate imaginile sensibile, toate conceptele, toate închipuirile, care o leagă de ceva finit. Harul rugăciunii uneşte mintea cu Dumnezeu, iar unind-o, o desface de toate înţelesurile[53].

Toţi sfinţii Părinţi afirmă că depăşirea tuturor lucrurilor sensibile şi inteligibile este o condiţie clară pentru apropierea minţii de Dumnezeu. Iar această depăşire se realizează cu mult mai deplin în rugăciune decât în teologia negativă. De aceea, metodele prin care mintea se apropie de Dumnezeu devin auxiliare când Dumnezeu se sălăşluieşte în ea[54].

Dumnezeu S-a întrupat pentru ca omul să-L contemple chipul în fiecare chip. Rugăciunea desăvârşită caută prezenţa lui Hristos şi o recunoaşte în fiecare fiinţă umană. Chipul unic al lui Hristos este icoana, dar icoanele Sale sunt nenumărate, ceea ce vrea să spună că orice chip omenesc este şi icoană a lui Hristos. Rugăciunea Îl descoperă.

La început rugăciunea este agitată. Treptat, obişnuindu-ne cu lectura şi psalmodia, rugăciunea devine liniştită şi cu cuvinte puţine. O singură vorbă a vameşului a trezit mila lui Dumnezeu, un singur cuvânt plin de credinţă l-a mântuit pe tâlhar. Marii mistici au înţeles aceasta şi se mulţumeau cu rostirea numelui lui Iisus, dar prin acest nume ei contemplau Împărăţia.

52. Marcu Ascetul, ***Despre Botez***, în F.R.1, pp. 332-326.
53. Maxim Mărturisitorul,***Cuvânt ascetic***, c. 19, în F.R.2, p. 36.
54. O remarcă interesantă privind regula adoptată în trăirea mistică, arătându-se caracterul ei auxiliar, o aduce şi misticul siro-oriental Iausep Hazzaya; v. Gabriel Bunge, ***Practica rugăciunii personale după tradiţia Sfinţilor Părinţi***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 139.

3. TEOLOGIA ISIHASTĂ

În viaţa spirituală, Sfânta Scriptură, care cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, nu poate fi înţeleasă ca o expunere ideologică, nici nu poate fi redusă la o carte din care se inspiră numai teologia. Sfânta Scriptură este un mesaj al lui Dumnezeu către fiecare om, e un apel adresat persoanei umane pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu Cel personal, pentru a se întâlni cu Hristos şi a trăi pentru El. De aceea, Sfânta Scriptură se înţelege prin Duhul Sfânt, se citeşte în credinţă ca un Cuvânt de la Dumnezeu şi care conduce spre Dumnezeu.

Deşi studiile biblice au făcut mari progrese, ne apropiem de Cuvântul lui Dumnezeu mai mult intelectual decât cu înţelepciune, mai mult speculativ decât cognitiv, mai mult meditativ decât rugător. În apropierea noastră de Sfânta Scriptură trebuie să căutăm un angajament între noi şi Dumnezeu, între Cel ce ne vorbeşte şi noi cei ce-L ascultăm.

Cuvântul lui Dumnezeu este un cuvânt de viaţă, fără de care nu putem fi purtători ai vieţii lui Hristos în noi şi nu vom ajunge niciodată să trăim viaţa duhovnicească în Hristos şi în Biserică. În Cuvântul lui Dumnezeu se află realitatea profundă a vieţii şi a omului care sfinţeşte, luminează şi dă hrană celor ce-L primesc. El dă înţelepciune şi celor neînvăţaţi.

Prin Cuvântul lui Dumnezeu s-au creat toate. De aceea, El umple universul, fiind izvorul unic a tot ce e viu. Şi, mai mult, S-a făcut prezent în noi, în mod vizibil, prin Iisus Hristos.

Cuvântul lui Dumnezeu în Biserică e mereu *„astăzi"*, pentru că numai Biserica actualizează Sfânta Scriptură. În fiecare Sfântă Liturghie, Cuvântul nu numai că e prezent şi-L ascultăm, ci Îl vedem viu şi real.

Astfel, în Cuvântul lui Dumnezeu cuprins în Sfânta Scriptură se găseşte ascunsă Împărăţia lui Dumnezeu, ce se dezvăluie celor care stăruiesc în rugăciune, în pacea inimii şi în toate cele prin care mintea primeşte iluminarea.

Aceasta este esenţa teologiei isihaste pe care au înţeles-o asceţii prin rugăciune şi contemplaţie în numele lui Iisus Hristos.

Cei ce cheamă numele lui Iisus (Romani 10:13; I Corinteni 1:2; II Timotei 2:22) sunt cei ce se mântuiesc prin acest nume, căci acest nume este o prezenţă tainică plină de putere, este expresia prezenţei mistice a lui Hristos şi a unirii cu El. Nu numele separat de persoană sfinţeşte, ci faptul că numele implică prezenţa persoanei nevăzute a lui Hristos. Toate expresiile folosite de sfântul Apostol Pavel

în exprimarea prezenţei lui Hristos arată că numele nu devine ipostas, ci în spatele numelui este persoana lui Hristos[55].

Această Persoană i-a condus pe asceţii deşerturilor şi ţinuturilor muntoase, în tăcere, spre înţelegerea misiunii Sale şi a cuvântului evanghelic care a dus la formarea tradiţiei Bisericii ce este bazată pe o tăcere rugătoare, care înconjoară Cuvântul din care izvorăşte Liturghia.

Când este vorba de cele ce se săvârşesc la Sfânta Liturghie toate ne duc cu gândul la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, pentru ca priveliştea ei, fiind în faţa ochilor noştri, să ne sfinţească sufletele. Căci, după cum această lucrare a izbăvit lumea din moarte, tot aşa, şi acum, fiind mereu contemplată ea îmbunătăţeşte şi apropie de Dumnezeu sufletele celor ce o au în faţa ochilor. De aceea, trebuie, în rânduiala Sfintei Liturghii, să ni se înfăţişeze o contemplaţie a lucrărilor dumnezeeşti, care să sădească în creştini acele simţiri de cinstire a lui Hristos şi al numelui Său, încât să se depăşească închipuirea cu mintea şi să se treacă la vederea Celui ce stăpâneşte toate. Să vedem cât de mult S-a smerit pe Sine Fiul lui Dumnezeu Întrupat şi cât de mult ne-a iubit pe noi pregătindu-ne Masa dumnezeeştilor Daruri spre sfinţire şi îndumnezeire.

În Biserică, prin sfintele Taine şi Sfânta Liturghie, firea umană intră în unire cu firea dumnezeească în ipostasul Fiului lui Dumnezeu şi această unire se săvârşeşte în viaţa sacramentală, dar fiecare persoană a acestei firi una trebuie să realizeze asemănarea cu Hristos. Viaţa creştină, viaţa în Hristos[56] este o cale care duce de la mulţimea formelor de stricăciune, la unitatea unei firi curate, în care apare o nouă mulţime, aceea a persoanelor unite cu Dumnezeu în Sfântul Duh. Ceea ce era împărţit prin starea de jos, în firea fărâmiţată între mai multe individualităţi, trebuie unit într-o singură temelie, în Hristos, pentru a se împărţi în starea de sus, în persoanele sfinţilor care şi-au impropriat flăcările îndumnezeitoare ale Sfântului Duh.

Unirile prin sfintele Taine, pe care ni le pune înainte Biserica, şi chiar cea mai desăvârşită dintre ele, unirea euharistică, se referă la firea umană, întrucât ea este primită în Persoana lui Hristos. În raport cu persoanele noastre, sfintele Taine sunt mijloace date care trebuie realizate, dobândite să devină pe deplin ale noastre în cursul luptelor statornice în care voinţa noastră se va conforma voinţei lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt prezent în noi.

Astfel, legată de Sfânta Liturghie şi Biserică, asceza pustiei este un moment extraordinar al spiritualităţii creştine şi îşi păstrează semnificaţia neştearsă pentru toate timpurile. Asceţii au menţinut idealul creştin la înălţimea lui transcendentală nu cu instrumentul culturii, ci cu mâinile lor goale, cu mintea plină de Dumnezeu.

55. Nicolae Mladin, ***Ascetica şi mistica paulină***, pp. 36-53.

56. v. Nicolae Cabasila, ***Despre viaţa în Hristos***, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1989; cf. cu învăţătura sfântului Simeon Noul Teolog şi sfântului Grigorie Palamas.

Şi aici este minunea. Ei au înţeles cel mai bine duhul Cuvântului lui Dumnezeu din Evanghelie, parcurgând adevăratul drum spre împărăţia lui Dumnezeu.

3.1. ISIHASMUL – O TEOLOGIE A RUGĂCIUNII

Teoria rugăciunii în numele lui Iisus poate fi prezentată succint, dar aplicarea ei practică implică mari dificultăţi, încât, din cele mai vechi timpuri părinţii şi dascălii Bisericii i-au atenţionat constant pe căutătorii acestui mod de unire cu Dumnezeu să fie precauţi, să se apropie cu teamă şi să caute, înainte de toate, un călăuzitor experimentat în această nevoinţă ascetică.

Înainte de Jertfa de pe cruce, Mântuitorul Hristos a zis apostolilor: *„Până acum n-aţi cerut nimic în numele Meu. Cereţi şi veţi primi ca bucuria voastră să fie deplină"* (Ioan 18:24). Apostolii au înţeles aceasta şi au făcut minuni în numele lui Iisus: *„...ce am, aceea îţi dau. În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul scoală-te şi umblă"* (Faptele Apostolilor 3:6).

Pentru a ne ruga *„în numele lui Iisus"* este necesar şi esenţial să înţelegem semnificaţia lui, atributele lui, natura lui, pentru ca bucuria noastră să fie deplină. Asimilarea adâncurilor inepuizabile ale vieţii în Hristos cere toată tăria noastră, efortul necontenit de o viaţă. Sensul numelui lui Iisus ni se împărtăşeşte doar treptat. Invocarea numelui Său poate bucura sufletul.

Numele lui Dumnezeu a fost invocat dintru început (Facere 4:26), dar nu s-a descoperit patriarhilor (Ieşire 6:3), ci lui Moise (Ieşire 3:14; 34:5). Nici profeţii n-au atins plinătatea cunoaşterii numelui lui Dumnezeu, pentru că se arăta doar personal, nu întreit în Persoane. Abia apostolii au înţeles că numele lui Iisus e legat ontologic de Dumnezeu-Tatăl. Prin El Dumnezeu a devenit vizibil. O chemare vrednică a numelui lui Iisus umple întreaga fiinţă de prezenţa lui Dumnezeu, împărtăşeşte o putere deosebită şi o viaţă nouă. Odată cu acest nume vine lumina dumnezeească[57].

Zadarnic se cheamă numele lui Iisus, dacă nu păzim poruncile Lui. Părinţii au fost conştienţi de legătura ontologică între nume şi Cel numit, între numele şi Persoana lui Hristos. E esenţial să-L iubim pe Cel ce Îl chemăm, căci prin iubire şi chemare descoperim noi aspecte ale dumnezeirii şi ne imprimăm noi înşine de realitatea şi cunoaşterea cuprinse în numele Său, necesare vieţii veşnice (Ioan 17:3).

3.1.1. PREMISELE RUGĂCIUNII CURATE

Ascetica şi mistica ortodoxă cunoaşte trei trepte în urcuşul spre Dumnezeu: *curăţirea (eliberarea) de patimi, iluminarea* şi *desăvârşirea*. Însă toate pot fi

57. Arhim. Sofronie, ***Rugăciunea - experienţa vieţii veşnice***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 109-119.

atinse numai prin rugăciune. Rugăciunea atinge cele trei trepte în esența lor, deschizând calea spre cunoașterea și vederea lui Dumnezeu[58].

Până nu ne-am curățit de patimi, nu se arată deplin darurile Duhului Sfânt primite prin Taina Sfântului Mir[59]. Aceste daruri, spre deosebire de harul Botezului care conduce lucrarea de mortificare a omului vechi și de creștere generală a omului nou, au menirea de a reface și intensifica puterile de cunoaștere ale sufletului și de stăruire în Dumnezeu Cel cunoscut. Sunt daruri de luminare a minții și de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu. Ele își arată pe deplin eficacitatea numai când s-au dezvoltat suficient în noi puterile intelectuale care colaborează cu ele.

După terminarea operei de purificare, conduse în special de puterile Botezului și ale pocăinței, apare, pe primul plan, lucrarea darurilor Duhului Sfânt (Isaia 11:2-3). Dintre ele, înțelepciunea ne ajută să vedem pe Dumnezeu simultan prin toate și în toate, să înțelegem viața trecută și să vedem calea prin care înaintăm spre Dumnezeu. Darurile Duhului Sfânt ne călăuzesc și ne susțin în cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu.

Cunoașterea directă a lui Dumnezeu este treapta unirii sufletului cu Dumnezeu sau a vederii luminii dumnezeești. Lucrurile și firea, în totalitatea ei, devin transparente în legăturile lor cu Dumnezeu prin înțelegerea duhovnicească a naturii și a Scripturii[60].

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin rugăciunea curată. Ea înseamnă iubire desăvârșită, iar aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine de la Dumnezeu. Dacă rugăciunea pornește de jos ajutată de harul Duhului Sfânt, iubirea desăvârșită e răspunsul de sus al lui Dumnezeu. În această iubire e energie dumnezeească necreată ca dar de sus, pe care omul n-o poate cuprinde total în sine, dar o simte ca pe ceva ce nu se mai sfârșește.

De la cererea apostolilor „*învață-ne să ne rugăm*” (Luca 11:1) până la rugăciunea curată este o luptă continuă cu tine însuți și cu puterile nevăzute care te împiedică. Rugăciunea devine lucrarea lăuntrică prin excelență. Numai în rugăciune creștinul este, în mod efectiv, el însuși. Numai în rugăciune creștinul se menține în comuniunea vie cu Hristos și intră în misterul Celui ce nemărginit este Același „*ieri, astăzi și în veci*” (Evrei 13:8). Numai prin rugăciune viața practică, activă și viața teoretică, contemplativă, devin etapele aceluiași drum spre Dumnezeu.

58. v. Paul Evdokimov, ***Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană***, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1955; Vladimir Lossky, ***Vederea lui Dumnezeu***, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1995 (v. și trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995); idem, ***Introducere în teologia Ortodoxă***, trad. Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993; Arhim. Sofronie, ***Mistica vederii lui Dumnezeu***, trad. ep. Irineu Slătineanul, Ed. Adonai, București, 1995; Alexandru Golitzin, ***Mistagogia - experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

59. v. Nicolae Cabasila, ***Despre viața în Hristos***, pp. 185-192.

60. v. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea Ortodoxă***, în *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 164-195.

Modelul rugăciunii este slujba dumnezeească. Sfânta Liturghie parcurge Sfânta Scriptură în totalitatea ei și interpretează, în perspectivă treimică și hristologică, etapele majore ale iconomiei mântuirii și rămâne rugăciunea prin excelență[61]. Acest lucru a fost înțeles pe deplin de trăitorii isihaști. Prin Sfânta Liturghie și Sfintele Taine se prelungește vederea istorică a lui Hristos, în care totul este împlinit[62]. În timpul Sfintei Liturghii, omul nu-și orientează vederea asupra-și, ci asupra lui Dumnezeu, asupra măririi Sale. Nu apare atât de mult perfecționarea, cât contemplarea luminii lui Dumnezeu, se bucură de Dumnezeu, iar bucuria lui este deplină. În urma anamnezei epifanice „*aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea*” (Luca 22:19) și a epiclezei, creștinul mărturisește realul trăit: „*am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc*”[63]. De aceea, rugăciunea este izvorul ființei noastre.

Încă din vechime, omul spiritual biblic psalmodia, se ruga și medita. Psalmul este o cântare cu conținut diferit. Pe bună dreptate Psaltirea a fost numită sumă a întregii Scripturi vechi testamentare sub formă de imne. Rugăciunea, ca și convorbire directă a omului cu Dumnezeu[64], este imn și laudă. Meditația sesizează sensul duhovnicesc, ascuns al Scripturii. În Scriptură „*a medita*” înseamnă „*a-și aduce aminte*”, „*a pomeni*”. Meditația biblică are în vedere datele obiective ale istoriei mântuirii, în care Dumnezeu Se revelează pe Sine și numele Său (Psalmul 118:55).

Sensul ascuns al Scripturii se dezvăluie rugătorului creștin atunci când Hristos Însuși îi deschide ochii și, în urma Lui, sfinții Apostoli și sfinții Părinți: „*dacă n-ai primit încă harisma psalmodiei sau a rugăciunii, stăruie cu putere și vei primi*”[65].

Origen arată că, pentru rugăciune, trebuie să se țină cont de locul, direcția și timpul în alcătuirea ei interioară: „*când te rogi intră în cămara ta*” (Matei 6:6), „*privește spre răsărit și vezi bucuria care-ți vine de la Dumnezeu*” (Baruh 4:36) și te roagă „*de șapte ori pe zi*” (Psalmul 118:164), priveghind cu post și cugetând ziua și noaptea la Dumnezeu[66].

Rugăciunea și postul sunt strâns legate între ele din vechime. Postul smerește sufletul și-l ușurează pentru vederea greșelilor. Postul cu privegherea pregătește mintea celui ce se roagă pentru privire tainelor dumnezeești.

61. v. Paul Evdochimov, ***Rugăciunea în Biserica de Răsărit***, pp. 39-51.

62. Ultima rugăciune a Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare, în ***Liturghier***, Ed. IBMBOR, București, 1980, pp. 159 și 223.

63. v. Nicolae Cabasila, ***Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii***, trad. pr. prof. dr. Ene Braniște, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, pp. 27-114; Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

64. Clement Alexandrinul, ***Stromata*** VII, 39, 6, în P.S.B. 5, p. 500.

65. Evagrie Ponticul, ***Cuvânt despre rugăciune***, c. 87, în F.R. 1, p. 103.

66. Origen, ***Despre rugăciune***, în P.S.B. 7, pp. 199-290; Gabriel Bunge, ***op.cit.***, pp. 45-95.

Sfântul Simeon Noul Teolog ne dă o imagine privind modul de rugăciune al monahului. Monahul trebuie mai întâi să-şi facă pravila de rugăciune în chilie, apoi să meargă la slujba de laudă veghind cu mare grijă la cântare şi citirea psalmilor. În chilie recomandă concentrarea lăuntrică. Dar un loc aparte îl are rugăciunea mintală neîntreruptă, fără a exclude pravila şi slujba bisericească [67].

În rugăciune intră în acţiune toate forţele şi facultăţile omului. După felul lor putem vorbi despre diferite trepte ale rugăciunii, până a se ajunge la rugăciunea curată:

- rugăciunea vocală, prin citiri de texte şi închinăciuni, fiind participarea cuvântului omenesc la cuvântul creator al lui Dumnezeu. Această rugăciune nu este scutită de fuga minţii. Totuşi, „*prin citire se înalţă mintea către dorirea bunătăţilor celor viitoare*"[68];
- rugăciunea minţii, care face apel la înţelegerea discursivă. Astfel se meditează căutând sensul ascuns al cuvintelor dumnezeieşti şi rolul lor în iconomia mântuirii;
- rugăciunea minţii unită cu inima, ce devine o stare a inimii care conţine toate elementele dorite într-o rugăciune;
- rugăciunea contemplativă, când elementul spiritual covârşeşte pe cel trupesc, iar rugăciunea se împlineşte în tăcerea a tot ceea ce e omenesc, în adâncurile Duhului Sfânt[69].

Poziţia trupului şi gesturile în rugăciune au fost şi sunt dovezi ale umilinţei în faţa lui Dumnezeu. Ridicarea mâinilor, metaniile, plecarea genunchilor, aduc celui ce se roagă în faţa lui Dumnezeu smerirea minţii, curăţia trupului, văpaia sufletului şi râvna gândului. Fiindcă, fără ele, slujba în faţa lui Dumnezeu devine statică, goală, rece.

Un rugător se caracterizează printr-o stare încordată, în picioare. Pentru creştin, a sta în picioare, cu respect înaintea lui Dumnezeu, la rugăciune, înseamnă că el este conştient de faptul că are în faţă Persoana lui Iisus, într-o prezenţă reală şi maximă.

Ridicarea mâinilor la rugăciune este un obicei al omului biblic (Ieşire 17:11-12). Primii dascăli bisericeşti au fost conştienţi de semnificaţia simbolică a acestui act[70].

Ridicarea mâinilor este însoţită şi de ridicarea ochilor spre cer (Psalmul 122:1), ce devine expresia relaţiei cu totul unice care domneşte între Fiul şi Tatăl. Privirea spre cer, ca şi întoarcerea la rugăciune spre răsărit, au ca sens îndreptarea spre Hristos.

67. Basile Krivochéine, ***În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog. Viaţa, spiritualitatea, învăţătura***, trad. pr. Vasile Leb şi Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 77-89.

68. ***Proloagele***, diortosite de arhim. dr. Benedict Ghiuş, studiu introductiv de Î.P.S. dr. Nestor Vornicescu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 48.

69. v. Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, vol. 1, ***Manual sistematic***, pp. 345-346; vol. 2, ***Rugăciunea***, pp. 147-196.

70. Clement Alexandrinul, ***Stromata*** VI, 28, 5, în P.S.B. 5, p. 408; Origen, ***Despre rugăciune***, 32, 2, în P.S.B. 7, p. 284.

Îngenuncherea este poziţia omului biblic în rugăciune, practicată şi de Mântuitorul Hristos. Ea reprezintă un adânc respect faţă de Hristos, un semn văzut al recunoaşterii măririi Sale.

Metaniile, practicate de monahi, sunt tot de origine biblică şi semnifică închinarea în semn de adoraţie.

Nelipsit este semnul sfintei Cruci, de origine apostolică, fiind o mărturisire a biruinţei pe care Hristos a câştigat-o pe Cruce asupra puterilor vrăjmaşe omului. Demonii se îngrozesc cumplit de acest semn.

Toate acestea[71] sunt săvârşite de monahi discret, în chilie sau în biserică, nicidecum la întâmplare. Ele sunt tot mijloace auxiliare de ridicare a minţii către Dumnezeu. Doar rugăciunea trebuie să fie centrul spre care converg şi de care se leagă toate nevoinţele ascetice.

Cea mai înaltă rugăciune este rugăciunea inimii pentru că la ea participă atenţia minţii, iar cel mai bun dascăl al rugăciunii este însăşi rugăciunea: „*eu ştiu că nu ştii să te rogi, dar roagă-te cum poţi şi cât mai des şi rugăciunea singură te va învăţa să te rogi*" - spunea sfântul Macarie Egipteanul[72].

Unii asceţi au folosit anumite metode pentru înlesnirea rugăciunii curate, alţii au trecut direct la rugăciune. Acestea sunt în funcţie de starea psiho-fizică a rugătorului.

O premisă fundamentală în rostirea rugăciunii curate este Sfânta Euharistie. Fără îndoială, Mântuitorul Hristos se află în toate sfintele Taine, dar, în Sfânta Liturghie, Mântuitorul schimbă întru totul interiorul primitorului. De aceea, Sfânta Euharistie este Taina cea mai mare pentru că mai încolo de ea nu se poate merge, nici nu se poate adăuga ceva. Urmarea este că binele biruieşte răul mai mult, iar cele dumnezeieşti stăpânesc peste cele omeneşti. În această sfântă Taină cugetul nostru se face una cu cugetul lui Hristos, voia noastră se face una cu voia Lui, trupul şi sângele nostru se fac una cu Trupul şi Sângele Lui[73].

Taina Sfintei Euharistii, centrată în viaţa Bisericii încă de la începuturile Sale, are un loc important în scrierile tuturor Părinţilor. Există nenumărate mărturii că monahii şi asceţii se împărtăşeau în fiecare zi, în unele regiuni, sau, cel puţin, o dată pe săptămână. Asceţii, axaţi pe rugăciune şi meditaţie, evitau discuţiile teologice, dar se bazau, în paza minţii, pe roadele Sfintei Euharistii. Legătura dintre împărtăşanie şi rugăciunea curată este expusă de Părinţi ca o încorporare permanentă în procesul de înaintare a omului spre asemănarea cu Dumnezeu. Sfânta Euharistie are o importanţă majoră în viaţa duhovnicească şi este învierea spre viaţa veşnică, este lumina lui Hristos, a dumnezeirii Sale coborâtă pe pământ. Mântuitorul Hristos, în cele două firi ale Sale, se coboară real în darurile euharistice, împărtăşindu-Se celor ce-L primesc cu smerenie şi căinţă, conştienţi de focul

71. v. Gabriel Bunge, ***op.cit.***, pp. 142-191.

72. v. Ilie Cleopa, Ioanichie Bălan, ***Lumina şi faptele credinţei***, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei-Trinitas, Iaşi, 1994, I, 184-185, pp. 130-131.

73. v. Nicolae Cabasila, ***op.cit.***, pp.193-224.

dumnezeirii Sale. Ascetul, curățit prin pocăință și lacrimi, se împărtășește cu Trupul lui Hristos spre îndumnezeire, în întregime. Astfel Sfânta Euharistie este legată de vederea lui Dumnezeu și de iubirea lui Dumnezeu.

3.1.2. MINTEA ȘI INIMA ÎN RUGĂCIUNEA ÎN NUMELE LUI IISUS

Sfinții Părinți numeau pustiul concentrarea unei minți reculese și tăcute. În pustiu, în liniște (isihie), Dumnezeu se coboară în sufletul aflat în rugăciune, iar sufletul se înalță la Dumnezeu. Pentru un pustnic nu există un lucru mai greu decât rugăciunea. Trecerea de la *„Iisus din fața ochilor"* la *„Iisus în inimă"* este piatra de încercare. Această trecere nu se poate face fără paza minții și iubirea inimii. Așa rugăciunea devine izvorul ființei noastre și vorbirea cea mai intimă a vieții noastre.

La Cincizecime, Duhul Sfânt a schimbat mintea, inima și limba apostolilor. Mintea lor a înțeles tot ce s-a profețit despre Hristos-Mesia, inima lor s-a schimbat din slăbiciune în bărbăție și îndrăzneală, iar limba lor vorbea despre măreția Fiului lui Dumnezeu Înviat [74].

De neapărată trebuință în timpul rugăciunii este atenția. Ea face ca rugăciunea să devină binele celui ce se roagă. Dacă ea lipsește, rugăciunea rămâne exterioară. Când atenția este prezentă, rugăciunea dă roade, când lipsește, produce neliniște. Roadele rugăciunii stau în înduioșarea inimii și reînnoirea sufletului prin luminarea Duhului. Lipsa atenției produce o lenevire a sufletului care se mulțumește cu mulțimea rugăciunilor spuse și cu timpul petrecut recitându-le.

Atenția, care apără în mod absolut rugăciunea de toate împrăștierile, este un dar al harului dumnezeesc[75]. Atenția susținută de har constă în închiderea duhului nostru în cuvintele rugăciunii. Dacă, din lipsa experienței în lucrarea rugăciunii, duhul nostru nu reușește să rămână închis în cuvinte și scapă, noi trebuie să-l readucem. În starea sa de cădere duhul nostru este, în mod natural, nestatornic și înclinat să se împrăștie în toate părțile.

Ceea ce contribuie în mod deosebit la păstrarea atenției când te rogi este pronunțarea rugăciunii foarte rar, în așa fel încât duhul să rămână închis în cuvintele rostite.

Rugăciunea fiind *„sabia Duhului, care este Cuvântul lui Dumnezeu"* (Efeseni 6:17), esența ei constă în a te ține în prezența lui Dumnezeu și a te uni cu El.

După aceea, privegherea și închiderea simțurilor promovează concentrarea minții. Toți Sfinții Părinți admit că gândurile pătimașe sunt ridicate în conștiința noastră, de cele mai multe ori, de demoni. Toată strădania noastră în vederea curățirii gândurilor e un pas important spre nepătimire și face legătura cu inima în

74. Sfântul Nicodim Aghioritul, ***Deprinderi duhovnicești***, trad. pr. N. Donos, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1995, pp. 279-287, în I.D. VI.

75. Ignatie Briancianinov, ***Fărâmiturile ospățului***, trad. P.S. Andrei Andreicuț, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1996, p. 79, în I.D. VII.

care locuiește Hristos. Singura metodă prin care putem păzi nevătămat gândul simplu sau gândul bun este să-l asociem cu gândul la Hristos. Prin aceasta am preîntâmpinat răpirea și ducerea lui pe panta unei cugetări pătimașe.

„Mintea este acolo unde este atenția. Ca s-o concentrăm în inimă înseamnă să-ți statornicești atenția în inimă și să-L vezi, în chip gândit, pe nevăzutul Dumnezeu, care este de față înaintea ta, băgând de seamă, totodată, ca nimic din cele străine să nu intre în inimă. Aici e toată taina vieții duhovnicești"[76]. Deci, cea mai însemnată nevoință este paza minții și a inimii de mișcările pătimașe.

Inima este locașul lui Hristos în noi. Duhul Sfânt aflat în inimă de la Botez este ca un sfeșnic ce luminează sufletul. De aceea este bine ca mintea să petreacă continuu cu atenția îndreptată spre inimă. În momentul în care Hristos începe să vorbească în inimă, dobândim cunoștința personală și intrăm spre întâlnirea personală cu Hristos[77]. Acesta este și sensul textului biblic *„Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"* (Matei 5:8). Inima ce capătă viață, atrage spre sine mintea și *„se face un templu al rugăciunii harice și o vistierie de daruri duhovnicești, pe care le dobândește potrivit cu însușirea ei"*[78].

Nu la prima deschidere a inimii experiem toate adâncurile ei sau simțim deplin pe Hristos. Există un progres în această simțire. Mintea sau cugetarea, ce-și aduce mereu primul gând la ușa inimii, trebuie, de fiecare dată, să caute a pătrunde tot mai adânc în inimă, odată ce i s-a deschis, umplându-se de o tot mai intensă simțire a infinității dumnezeești a lui Hristos.

Inima *„izvorăște din sine gânduri bune și gânduri rele, dar nu rodește prin fire cugetările rele, ci amintirea răului i s-a făcut un fel de deprindere din pricina căderii păcatului. Însă cele mai multe și mai rele dintre gânduri le zămislește din răutatea demonilor. Dar noi le simțim pe toate ca ieșind din inimă"*[79].

Prin inima bună lucrează Dumnezeu, prin inima rea duhurile rele. Inima bună privește spre lumina lui Hristos, luminându-se; inima rea spre întuneric, întunecându-se. În fața inimii bune se deschide infinitul vieții, în fața inimii rele abisul golului care atrage în chip pătimaș spre o falsă infinitate. Căci Eva, *„până n-a privit la pomul oprit cu plăcere, își amintea cu grijă de porunca dumnezeească. Deci noi privind pururea în adâncul inimii noastre, cu necontenita pomenire a lui Dumnezeu, să petrecem această viață înșelătoare ca niște lipsiți de vedere"*[80]. Aici este esența rugăciunii minții.

Spiritualitatea răsăriteană recomandă două mișcări pentru ca mintea să ajungă la starea rugăciunii curate:

- mintea să se întoarcă de la lucrurile dinafară spre inimă;

76. ***Sbornicul***, vol. 1, c. 170, p. 114, în I.D. III.
77. Sfântul Simeon Noul Teolog, în Basile Krivochéine, ***op.cit.***, p. 17.
78. Ignatie Branceaninov, ***Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus***, pp. 35 și 88.
79. Diadoh al Foticeei, ***Cuvânt ascetic***, c. 83, în F.R. 1, p. 433.
80. ***Ibidem***, c. 56, în F.R. 1, pp. 412-413.

- mintea să menţină în preocuparea ei pomenirea numelui lui Iisus, ca mijloc
ce o ajută să se retragă din împrăştiere.
Prin cea de-a doua mişcare, mintea obţine următoarele posibilităţi:
- întrucât nu mai petrece în privirea lucrurilor externe, nu mai este primej-
duită să fie furată de gânduri pătimaşe, biruind nestatornicia şi împrăştierea;
- prin această concentrare şi chemarea numelui lui Iisus îşi fereşte interiorul
de gânduri păcătoase;
- când lucrarea minţii şi-a câştigat obişnuinţa de a se preocupa cu Dumnezeu,
când s-a întors deplin în interior, atunci ea se întâlneşte în inimă *ochi în ochi cu Dumnezeu*, fără să-L vadă prin vreo imagine sau să-L cugete prin vreun concept,
ci trăind şi simţind prezenţa Lui direct. Aşa se pune într-o comunicare vie cu
Mântuitorul Hristos, izvorul tuturor puterilor şi înţelesurilor mai presus de fire;
- când mintea simte o plăcere de pomenire neîncetată a numelui lui Iisus, El
dă la o parte zidul inimii şi se arată, atrăgând mintea la Sine şi sădind în ea iubirea
de Dumnezeu.

Toţi Părinţii văd în unirea minţii cu inima, unirea gândurilor duhovniceşti ale
minţii cu simţămintele duhovniceşti ale inimii. Mintea purificată de boala păca-
tului începe să vadă tainele creştinismului şi stăruind în rugăciune are în faţă
mereu aducerea aminte de moarte. Însă mintea şi inima nu pot fi unite decât în
Duh şi în Adevăr (cf. Ioan 4:24).

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede trei mişcări ale minţii:
- mişcarea dreaptă, când cugetă la Sfânta Scriptură, la minunile Mântuitorului,
la cele cereşti. În această mişcare poate intra şi ispita pentru a-l înşela pe om;
- mişcarea sinuoasă, când omul cugetă şi la Sfânta Scriptură şi la creaţie. Şi
aici poate intra ispita, dacă cugetă prea mult;
- mişcarea spirală, când omul coboară cu mintea în inima sa, unde nu mai
poate intra ispita şi mintea se inalţă spre Hristos. Aceasta este cea mai folositoare
mişcare a minţii[81].

Pravila duhovnicească de căpetenie este să fii nedespărţit cu mintea şi cu
inima de Dumnezeu, adică să te rogi neîncetat. Dar este propriu rugăciunii minţii
să descopere patimile care se ascund şi trăiesc în inima omului şi să le înlăture,
ceea ce înseamnă o luptă continuă nevăzută cu duhurile căzute. Uneori răzvrătirea
patimilor şi năvălirea gândurilor pătimaşe este atât de puternică, încât îl ridică pe
rugător la o mare nevoinţă sufletească.

„*Legea pustnicească este următoarea: să petreci cu mintea şi cu inima în Dumnezeu prin lepădarea de toate, tăindu-ţi orice plăcere, făcând totul spre mărirea lui Dumnezeu şi spre binele aproapelui, purtând cu bucurie şi cu dragoste ostenelile şi lipsurile pustniceşti, ca să nu sară în ochi şi să te părăsească puteri-*

81. Ilie Cleopa, Ioanichim Bălan, *op.cit.*, 1. 197, p. 138.

le trebuincioase pentru împlinirea pravilei de rugăciune"[82]. Aceasta este adevărata isihie.

La temelia unui început de viaţă nouă a fost pusă şi pocăinţa. În sa curg lacrimi, care sunt semnul coacerii, iar lacrimile neîncetate sunt semnul curăţirii[83].

În toate acestea vrăjmaşul întinde curse şi aduce înşelare[84], însă luarea aminte îndreptată spre tine, în inimă (trezvia)[85], cu rugăciunea în numele lui Iisus, strică toate cursele vrăjmaşului. Iar cel dintâi vrăjmaş al vieţii trăită în Dumnezeu este grija de multe.

Toţi Părinţii au arătat că rugăciunea curată are la bază paza minţii şi adunarea ei în inimă: „*Când ne aflăm la rugăciune suntem datori să veghem şi să participăm din toată inima la acest moment, în care să nu-şi aibă loc nici un cuget trupesc sau lumesc*"[86]. Rugătorul, fără a mai privi şi a-şi face gânduri de ceea ce e afară, „*îşi închide orice intrare pentru simţuri, ca să nu se strecoare chipul acelora în mintea lui şi se roagă*" pentru sălăşluirea lui Hristos în el[87].

Sfântul Vasilie cel Mare pune accent pe rugăciunea unită cu postul[88], iar sfântul Ioan Cassian arată că viaţa ascetului ce practică rugăciunea continuă e o luptă, iar în urma acestei lupte „*mintea încearcă să comunice... cu locaşurile adânci ale inimii*"[89]. În această luptă, care este interioară şi exterioară, continuu vin ispite[90], întrucât relele sunt legate între ele, ca şi virtuţile[91]. „*trebuie să fim foarte atenţi la vicleşugurile celui rău, care ne vin de pretutindeni. Pentru că, după cum Duhul Sfânt* <*pe toate le face, ca pe toţi să-i câştige*> (I Corinteni 9:22), *tot aşa şi duhul răutăţii pe toate le face ca pe toţi să-i dea pierzării: cu cei ce se roagă, se roagă; cu cei ce postesc, posteşte; faţă de cei ce se ocupă cu studiul Scripturii se arată făcând acelaşi lucru; faţă de cei ce s-au învrednicit să aibă descoperiri, spune că are şi el la fel. Într-un cuvânt, se schimbă în orice pentru ca, prin mijlocul potrivit, să ducă la pierzare. Iată până unde se întinde îndrăzneala celui viclean: el vrea să nimicească chiar şi pe cei ce cunosc pe Dumnezeu. De aceea se cuvine să păzim inima cu toată grija şi să cerem de la Dumnezeu înţelepciune să putem descoperi cursele celui rău. Să ne exercităm mereu mintea şi cugetul cu înţelepciunea şi să le orientăm după voia lui Dumnezeu*"[92].

82. *Sbornicul*, vol. 1, c. 257, p. 146.
83. *Sbornicul*, vol. 1, c. 272, p. 151.
84. *Sbornicul*, vol. 1, c. 364-385, pp. 184-194.
85. *Sbornicul*, vol. 1, c. 327-363, pp. 173-183.
86. Sfântul Ciprian, ***Despre rugăciunea domnească***, 30, în P.S.B. 3, p. 482.
87. Origen, ***Despre rugăciune***, 20, 2, în P.S.B. 7, p. 241.
88. Sfântul Vasile cel Mare, ***Omilii şi cuvântări***, în P.S.B. 17; ***Asceticele*** în P.S.B. 18.
89. Sfântul Ioan Cassian, ***Despre aşezămintele mănăstireşti***, în P.S.B. 57, pp. 60-66, 126.
90. Sfântul Macarie Egipteanul, ***Omilii duhovniceşti***, XXI, în P.S.B. 34, pp. 194-196.
91. ***Ibidem***, XL, în P.S.B. 34, pp. 252-254.
92. Idem, ***Cuvânt despre libertatea minţii***, în P.S.B. 34, pp. 338-339.

Cei care au surprins cel mai bine lucrarea minții și a inimii, în asceză, practicând rugăciunea în numele lui Iisus, au fost Părinții neptici sau filocalici. Iată câteva exemple:

„Când mintea s-a dezbrăcat de omul cel vechi și s-a îmbrăcat în omul harului, vede și starea sa în vremea rugăciunii, stare pe care Scriptura o numește și <loc al lui Dumnezeu>, văzut de bătrâni pe muntele Sinai"[93];

„Luptă-te să ții mintea, în vremea rugăciunii, surdă și mută și te vei putea ruga"[94];

„Nu există rugăciune desăvârșită fără o chemare a minții, iar cugetul care strigă neîmprăștiat, va fi auzit de Domnul"[95];

„Smerita cugetare este un lucru greu de câștigat. Cu cât este mai mare, cu atât se cer mai multe strădanii pentru dobândirea ei"[96];

„Este firea minții mânia împotriva patimilor. Căci, dacă nu se mânie omul împotriva tuturor celor semănate de vrăjmașul într-însul, nu va vedea nici curăție întru sine"[97];

„Harul rugăciunii unește mintea cu Dumnezeu. Iar unind-o cu Dumnezeu, o desface de toate înțelesurile. Atunci mintea, întreținându-se cu Dumnezeu, dezbrăcată de toate, ajunge să ia formă dumnezeească"[98];

„Asigură-ți simțurile cu chipul isihiei și cumpănește gândurile care stau în inimă. Liniștea (isihia), rugăciunea, dragostea și înfrânarea, sunt o căruță cu patru roate, care suie mintea la ceruri"[99];

„Paza minții poate fi numită, în chip cuvenit și pe dreptate, născătoare de lumină"[100];

„Este în noi un război al minții, mai cumplit decât cel văzut. Lucrătorul evlaviei trebuie să alerge și să urmărească cu mintea ținta de a aduna desăvârșit în vistieria inimii pomenirea lui Dumnezeu"[101];

„Mintea, adunându-se în ea însăși, nu mai vede nimic, nici din cele ale simțirii, nici din cele ale gândului, ci raze dumnezeești, izvorând pace și bucurie"[102];

„Cei ce vor să înfăptuiască o viață creștină în chipul cel mai frumos, trebuie să se îngrijească, întâi de toate, cu toată sârguința, de partea cugetătoare a sufletului"[103];

93. Evagrie Ponticul, ***Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor***, c. 18, în F.R. 1, p. 78.
94. Idem, ***Cuvânt despre rugăciune***, c. 11, în F.R. 1, p. 93.
95. Marcu Ascetul, ***Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte***, c. 33, în F.R. 1, p. 294.
96. Diadoh al Foticeei, ***Cuvânt ascetic***, c. 95, în F.R. 1, p. 444.
97. Isaia Pustnicul, ***Despre păzirea minții***, c. 1, în F.R. 1, p. 453.
98. Maxim Mărturisitorul, ***Cuvânt ascetic***, I. 24, în F.R. 2, p. 39.
99. Talasie Libianul, ***Despre dragoste, înfrânare și petrecereacea după minte***, c. 22, 24, în F.R. 4, p. 17.
100. Isihie Sinaitul, ***Cuvânt despre trezvie și virtute***, c. 69, în F.R. 4, p. 101.
101. Filotei Sinaitul, ***Capete despre trezvie***, c. 1, în F.R. 4, p. 116.
102. Ilie Ecdicul, ***Capete despre cunoștință***, c. 113, în F.R. 4, p. 319.
103. Simeon Metafrastul, ***Parafrază la Macarie Egipteanul***, c. 64, în F.R. 5, p. 331.

„Mintea fără simțuri nu-și arată nicidecum lucrările sale și nici simțurile pe ale lor fără minte"[104];

„Trupul poftește împotriva Duhului și duhul împotriva trupului. Este o luptă surdă între amândouă. Prin ea se împarte sufletul, când mintea se apleacă spre vreun lucru al patimii omenești"[105];

„Căci, de fapt Dumnezeu se arată minții în inimă, la început curățind pe cel care-L iubește ca un foc, apoi umplându-i mintea de strălucire ca o lumină și dându-i formă dumnezeească"[106];

„Frângerea inimii deschide inima Iubitorului de oameni și face inima rugătorului să primească mântuire bogată"[107];

„Inima fără gânduri, lucrată de Duhul, este altarul adevărat încă înainte de viața viitoare. Căci toate se săvârșesc și se grăiesc acolo duhovnicește"[108];

„Stăruie întru numele Domnului Iisus, ca inima să primească pe Domnul și Domnul să cuprindă inima și cei doi să fie una... Nu despărțiți inima de Dumnezeu și stăruiți și păziți-o pe ea totdeauna cu pomenirea Domnului nostru Iisus Hristos până ce se va sădi numele Domnului în inimă și aceasta nu va mai gândi la nimic altceva decât să se preamărească Hristos în voi"[109];

„Când fața minții, aplecându-se înăuntrul inimii, vede lumina Duhului izvorând din ea, într-o pururea țâșnire, atunci e vremea de a tăcea"[110];

„Pune portar neîndurat și neadormit în poarta inimii tale; ține-ți mintea, cea greu de ținut, în trupul tău supus împrăștierii; ține liniștea minții în mădularele ce se mișcă și se clatină"[111];

„Pe cât se liniștește inima de lucrurile din afară, pe atât poate mintea să primească, prin priceperea înțelesurilor, conținutul lucrărilor dumnezeești și răpirea de către ele"[112].

104. Simeon Noul Teolog, ***Cele 225 de capete teologice și practice***, c. 34, în F.R. 6, p. 71.
105. Nichita Stithatul, ***Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință***, c.17, în F.R. 6, p. 310.
106. Nichifor din Singurătate, ***Cuvânt despre rugăciune***, în F.R. 7, pp. 13-14.
107. Teolipt al Filadelfiei, ***Cuvânt despre ostenelile vieții călugărești***, în F.R. 7, p. 57.
108. Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete după acrostih***, c. 7, în F.R. 7, p. 93.
109. Calist și Ignatie Xantopol, ***Cele 100 capete***, c. 21, în F.R. 8, p. 63.
110. Calist Catafygiotul, ***Despre viața contemplativă***, c. 53, în F.R. 8, p. 469.
111. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara dumnezeiescului urcuș***, II, 31, în F.R. 9, p. 100.
112. Sfântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre nevoință***, 23, în F.R. 10, pp. 130-131. Despre rolul minții și al inimii în rugăciune și contemplație vezi și ***Sbornicul***, vol. I, pp. 113-137, în I.D. III; Ignatie Brancianinov, ***Fărâmiturile ospățului***, pp. 75-96, în I.D. VII; Ilie Cleopa, ***Urcuș spre Înviere***, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei - Trinitas, Iași, 1992, pp. 143-234; Dario Raccanello, ***op.cit.***, pp. 91-216; Toma de Kempis, ***Urmarea lui Hristos***, trad. pr. Dumitru C. Vițan, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991; Ioan Moshu, ***Limonariu sau Livada duhovnicească***, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae și pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1991, în I.D. II; ***Patericul*** (egiptean) diortosit de pr. Ioan Petraș, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1990, în I.D. I; ***Patericul Solovețului***, trad. S. Gheorghe, diortosit de Gherontie Pricestnicu, Mănăstirea Lainici, 1996; Dimitrios G. Tsamis, ***Patericul sinaitic***, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1995; ***Matericul***, prefață de Virgil Cândea, prolog de Eufrasia Poiană, Ed.

Aşadar, din aceste citate se vede explicit rolul minţii şi al inimii în rugăciunea
isihastă. Omul e o unitate suflet - trup în actele, în gândurile şi în sentimentele
sale. Dar omul care nu mai are nici un gând rău în sine îşi înalţă şi simţurile la cer,
adică vede şi prin ele taine spirituale mai presus de lucrurile pământeşti. Căci
aceste taine se văd, totuşi, prin lume sau prin trup devenite transparente. Aceasta
pentru că simţurile au devenit apte pentru aceste taine şi sunt copleşite de minte
şi, prin mintea lui, de lucrarea lui Dumnezeu. Mintea şi simţurile au devenit o uni-
tate cunoscătoare pe un plan mai înalt.

Mintea, ca organ al cugetării, are ca temelie sufletul întreg. Dacă dispoziţia
acestuia e fermă, mintea nu se va clătina nici ea în ispite. Neclintirea sufletului îşi
ia tăria din întipărirea lui cu gândul la crucea lui Hristos. De aceea, mintea trebuie
să se fixeze în sufletul astfel întărit, asemenea lui Hristos.

Dumnezeu se arată minţii, sau puterii noastre de sesizare duhovnicească a
prezenţei Lui, numai când aceasta este adunată înăuntrul inimii, adică în intimi-
tatea unică a fiinţei umane. Pentru aceasta, mintea trebuie să fie curăţită de păcate,
adică de tot ce o închide faţă de Dumnezeu şi de creaţie.

Inima curată face transparent pe om sieşi. Atât timp cât inima e pătată, omul
nu se poate cunoaşte pe sine pentru că nu-şi este transparent sieşi, cum nu este nici
altora. Se interpune între el şi starea sa indefinită preocuparea de altceva inferior
şi mărginit. Inima curată e profunzimea omului, redescoperită. Nu se mai inter-
pune nici un gând despre vreun obiect limitat între el şi această profunzime. Omul
se cunoaşte acum ca ceea ce este el propriu-zis în indefinitul lui. Dar profunzimea
totală omul nu şi-o poate descoperi decât când ea se deschide în profunzimea
infinită a lui Dumnezeu în care subzistă.

Inima poate fi păzită cu numele Domnului nostru Iisus Hristos, devenind vas
al iubirii. Prin numele lui Iisus ea intră în întinderile de lumină şi de iubire dum-
nezeească. Numele lui Iisus prinde rădăcini într-o inimă dinamică, ce e pururea
vie şi caldă în iubirea faţă de El. Inima, în acest fel, nu mai poate fi cugetată fără
numele lui Iisus, fără gândirea la El şi fără iubirea Lui care o ţine în această
mişcare dinamică.

Prin urmare, sfinţii Părinţi au înţeles că mintea celor în care se sălăşluieşte
Hristos devine simplă, pentru că în ea totul e armonios şi concentrat în Duhul. În
ea nu sunt îndoieli, sfâşieri, contraziceri, schimbări de metode şi scopuri fără sigu-

Anastasia, Bucureşti, 1995; Ioanichie Bălan, ***Patericul românesc***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980;
Mica filocalie a rugăciunii inimii, editor Jean Gouillard, trad. Ilie şi Ecaterina Ilieseu, Ed. Herald,
Bucureşti, 1998; Paladie, ***Istoria lausiacă (Lavsaiconul)***, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed.
Paideia, Bucureşti, 1996 şi în F.D. IV; Ignatie Briancianinov, ***Tâlcuiri la patericul egiptean***, trad. pr.
Gheorghe Roşca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997; Paisie Aghioritul, ***Patericul athonit***, trad. Florian
Stroe, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995; Nicodim Aghioritul, ***Războiul nevăzut***, I, trad. Ed.
Bunavestire, Bacău, 1996; xxx ***Meditaţii despre rugăciunea inimii***, trad. ierom. Ştefan Nuţescu, Ed.
Anastasia, Bucureşti, 1996; Teofan Zăvorâtul, ***Ce este viaţa duhovnicească şi cum să te apropii de
ea***, trad. Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997.

ranţa că sunt mai bune decât cele dinainte şi că vor duce la o împlinire cum n-a
fost înainte.

Apoi, inima curată face pe om transparent sieşi. Atât timp cât inima e pătată,
omul nu se poate cunoaşte pe sine, pentru că nu-şi este transparent sieşi, cum nu
este nici altora. Inima curată e profunzimea omului, redescoperită. Căci nu se mai
interpune nici un gând despre vreun obiect limitat între el şi această profunzime.
Însă credinciosul nu-şi poate descoperi profunzimea decât când aceasta se
deschide în profunzimea infinită a lui Dumnezeu.

Gândurile omului sunt permanent în mişcare. Ele se pot mişca şi într-o anu-
mită armonie. Pentru ca mintea să fie liberă de ele, trebuie să aibă pace. Pacea
minţii nu e o pasivitate, ci vederea tainelor vieţii dumnezeieşti. Adică mintea vede
în Dumnezeu nu numai ceea ce este, ci şi cele spre care se dezvoltă creaţia.
Acestea ţin de nepătimirea minţii, care e mai presus de nepătimirea trupului, pen-
tru că, în această stare, mintea, nemaifiind ocupată de gândurile mărginite, vede,
în raport cu ea, infinitatea dumnezeească.

Mântuitorul Hristos nu se sălăşluieşte în inima omului dacă nu doreşte omul
în mod conştient şi voit. Iar aceasta nu se poate face decât cu gândul mereu la El
şi la tot ce înseamnă El pentru om, şi pomenindu-L sau chemându-L pe nume.
Astfel numele Lui, chemat continuu, e o deschidere continuă a inimii pentru
Hristos cu o tot mai mare afecţiune faţă de El, într-o lucrare tot mai simţită. Însă
nu numele luat în sine cuprinde pe Hristos, ci numele chemat cu credinţă. Atunci
se face o legătură între om şi Hristos, ca de la persoană la Persoană, şi o comuni-
care a puterii Lui către om.

Lucrurile lumii împrăştie mintea. De aceea mintea nu trebuie să se mute de
la un aspect al lumii la altul, ci gândindu-se la reînnoirea armoniei finale, să vadă
lucrurile readunate în Dumnezeu.

Când mintea se adună din toate, se adună în Hristos şi se roagă Lui, dar
înăuntrul inimii. Căci inima este adâncul indefinit al minţii, prin care se deschide
către Dumnezeu. Hristos aflat în inima deschisă şi descoperită, prin adunarea
minţii din împrăştiere, e una cu Împărăţia cerurilor.

Mintea, care s-a curăţit de imaginile dinafară, se obişnuieşte să slujească numai
virtuţile desprinse prin fapte bune. Această minte îşi deschide privirea spre adâncul
inimii care priveşte spre Dumnezeu şi rămâne nemişcată la imaginile din afară,
când în sine caută şi

Mintea nu e reţinută de nimic în întoarcerea ei spre sine, când în sine caută şi
întâlneşte pe Dumnezeu, Care e deasupra tuturor şi Care le cuprinde pe toate. Dacă
n-ar întâlni în sine nimic altceva decât pe sine, n-ar putea să se desfacă de toate,
căci mintea e făcută să tindă spre ceva, să se depăşească pe sine, să fie într-o con-
tinuă ieşire din sine. Spre Dumnezeu mintea este atrasă de harul Lui, care e iubirea
[illegible]

Mişcarea minţii spre ea însăşi şi, prin ea, spre Dumnezeu, cât şi unirea ei tot
mai strânsă cu ea şi cu Dumnezeu, are model mişcarea ... a treptelor
îngereşti, arătată de Dionisie Pseudo-Areopagitul. În nesfârşita mişcare ... a
minţii în jurul ei şi a lui Dumnezeu şi în unirea tot mai strânsă cu ea însăşi şi cu

Dumnezeu, se arată că mintea e făcută după chipul lui Dumnezeu. Astfel, mintea
vede pe Dumnezeu, dar numai adusă în inimă, într-o inimă care a scăpat de tul-
burarea oricăror griji și gânduri, căci numai aceasta se deschide spre Dumnezeu.
Aici, mintea se află golită de sensuri, nu pentru că s-ar fi sărăcit de ele, ci pentru
că le-a depășit pe toate sau e mai presus de toate. Această minte Îl primește pe
Dumnezeu prin unica preocupare: rugăciunea neîncetată adresată lui Iisus.

În acest mod mintea trece dincolo de sine, într-un act de totală iubire pentru
Dumnezeu. Întrucât ea e tot ce e mai înalt în ordinea creată, ridicându-se peste
sine se ridică în transcendența dumnezeească.

De aceea, toți Părinții cer aducerea minții în inimă. Din inimă sau împreună
cu inima, mintea vede pe Dumnezeu, înțelegându-L și iubindu-L în același timp.

Părinții văd mintea ca un preot care, când e unită cu Dumnezeu, săvârșește o
Liturghie tainică pe altarul ceresc, aducându-se pe sine, și odată cu sine cele
adunate și unificate în ea, lui Dumnezeu, sfințind lumea în acest loc unde se
întâlnește credinciosul cu Dumnezeu.

3.1.3. EXPERIENȚA VIEȚII VEȘNICE PRIN RUGĂCIUNE

Pentru ca rugăciunea neîncetată să conducă la rezultate, despre care Părinții
și povățuitorii vorbesc cu atât entuziasm, este esențial să urmăm învățăturile lor,
care cer, mai întâi, credință desăvârșită în Hristos, ca Dumnezeu, și, apoi, recu-
noașterea că ne aflăm într-o stare de păcătoșenie avansată. Cu cât omul este mai
smerit, cu atât mai ușor se înalță rugăciunea către Dumnezeu. De îndată ce s-a pier-
dut smerenia, orice efort ascetic este anulat. Trebuie să se vină spre Dumnezeu ca
cel mai păcătos. Nu trebuie căutate daruri de sus, ci deplina iertare și milostivire.
Căci, dintre toate eforturile ascetice, năzuința după rugăciune este cea mai
anevoioasă.

Rugăciunea este o înălțare a minții și a inimii către Dumnezeu pentru a-L
preamări și a-I mulțumi și nu a-I cere cele ce avem nevoie. Esența rugăciunii con-
stă în ridicarea mintală spre Dumnezeu, care țâșnește din inimă.

În rugăciunea curată este vorba despre unirea minții cu inima. Nu trebuie ca
mintea să rămână singură și nici inima. O rugăciune care se face numai cu mintea
e o rugăciune rece, o rugăciune care se face doar cu inima este o rugăciune pur
sentimentală. Întâlnirea minții cu inima nu se face prin ridicarea inimii în minte,
ci prin coborârea minții în inimă. Adică mintea își află odihna în inimă, în adân-
cul inimii strâns unit cu adâncul lui Dumnezeu.

Mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlnește pe Dumnezeu prin mijlocirea
ideilor, ci prin simțirea prezenței Lui, ceea ce îi permite să verifice în realitate
ceea ce gândea mintea. Realitatea ia locul ideii și, în același timp, o verifică.

În întâlnirea cu Dumnezeu infinitul este perceput ca o bucurie nesfârșită, ca
o lumină. Această bucurie depășește orice limite. Cuvintele rugăciunii curate abia

se simt. Ele nu se mai interpun între om și Dumnezeu, ci omul se adresează lui
Dumnezeu Care este de față. Prezența lui Dumnezeu copleșește totul. Rugăciunea
curată devine rugăciunea întregii ființe care iese din sine spre întâlnirea cu
Dumnezeu. Această ieșire este trăită în gradul cel mai intens în inimă. În inimă
întreaga ființă este proiectată în Dumnezeu cu o iubire nesfârșită. Acesta este
începutul pregătirii veșniciei. La această treaptă, numită și rugăciune contempla-
tivă, se ajunge greu, după un efort ascetic asiduu, în care obstacolele sunt tot atât
de mari.

Inima omului, ca rai lăuntric, luminează mintea și-i dă putere să rodească.
Însă puterea și-o primește de la Dumnezeu. De acolo răsare lumina minții ome-
nești. Prin minte se comunică lumina dumnezeească, prin inimă căldura iubirii
dumnezeești. De aceea, numai amândouă prind viața dumnezeească, dat fiind că
lumina adevărată e și iubire și iubirea adevărată e și lumină. Firea noastră nu e
deplină fără pătrunderea ei, din partea lui Dumnezeu, cu lumină și iubire, prin
minte și prin inimă.

Fundamentul nostru transcendent, care poartă în sine, fără chip, chipul nos-
tru, este totodată ultima și cea mai intimă casă în care vom ajunge în viața
viitoare. Se numește casă pentru că e locul de pornire cel dintâi și locul din urmă,
veșnic, în care există o atmosferă de filiație, pentru că această casă este Persoana
supremă în care avem începutul și iubirea deplină: Dumnezeu-Cuvântul.

Simțirea prezenței lui Dumnezeu în inimă e provocată de vederea Lui duhov-
nicească. Prin această vedere Însuși Dumnezeu atrage cugetarea minții și simțirea
inimii spre El și le umple de lumina Lui. Astfel, stăruirea gândului la Dumnezeu,
sau pomenirea Lui neîncetată, e pricinuită de vederea Lui.

Cuvintele rugăciunii ating pe Dumnezeu pentru că tocmai mintea Îl atinge.
Nu mai este nici un interval între mintea care vorbește cu Dumnezeu în rugăciune
și El Însuși. Dispariția acestui interval nu se datorează unui act de depășire fizică,
ci unei alipiri depline a cugetării, a înțelegerii și a iubirii, de Dumnezeu. Dum-
nezeu umple, cu prezența Sa, înțelegerea și simțirea minții. Înțelegerea e totodată
experiență a prezenței Celui înțeles. Și ea e neîntreruptă. E o lumină a cunoștinței
care învăluie sufletul ca un nor luminos, care-l pătrunde în întregime și-l face
întreg luminos. Dar sufletul are conștiința clară că această lumină nu se naște din
el, ci izvorăște din Dumnezeu cel Personal.

De Dumnezeu nu se poate apropia omul prin speculație teoretică, ci cu o
inimă străpunsă de conștiința micimii și păcătoșeniei. În starea aceasta se experia-
ză prezența lui Dumnezeu, pătrunzând într-o astfel de inimă cu razele iubirii Sale
blânde, tămăduitoare și curățitoare.

În unirea aceasta cu Dumnezeu, cuvântul, ce ține în mod ființial de cugetarea
minții, este cuvânt de rugăciune. Căci Dumnezeu sesizat în măreția Lui milostivă
inspiră rugăciunea și mărirea. În felul acesta rugăciunea e modul prin care cugetarea
minții urcă la cunoștința lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu e atât de puternică

încât copleşeşte sau opreşte simţurile trupeşti, iar sufletul e atras neîncetat de frumuseţea *lui Hristos* şi o caută. De aceea Îl cheamă neîncetat în rugăciune.

Chemarea numelui lui Dumnezeu-Cuvântul prin cugetarea neocupată de alte gânduri şi prin simţirea fierbinte îndreptată spre El, unind mintea cu Dumnezeu prin iubire şi cunoaştere, îndumnezeeşte mintea, căci e străbătută întreagă de prezenţa dumnezeească.

Omul a fost făcut nestricăcios, dar nu neschimbăcios. Neschimbarea o va dobândi în viaţa viitoare, odată cu redobândirea nestricăciunii. Dacă şi-ar fi păzit neschimbarea în bine şi-ar fi păzit şi nestricăciunea. Neschimbarea, ca rezultat al voinţei unită cu voinţa lui Dumnezeu şi împreunată cu nestricăciunea, înseamnă îndumnezeirea firii. Firea îndumnezeită cuprinde şi pământul, căci trupul nostru e făcut din pământ.

Dumnezeu îndumnezeeşte prin cunoştinţa celor ce sunt, sau a lucrurilor, pentru că cei ce au ajuns la această cunoştinţă s-au curăţit de patimi şi văd toate înţelesurile lucrurilor în chip curat, ca raze din Dumnezeu, ca gânduri lucrătoare ale Lui.

În nesfârşita mişcare a minţii spre Dumnezeu şi în unirea tot mai strânsă cu ea însăşi şi cu Dumnezeu, se arată că mintea este făcută după chipul lui Dumnezeu, având în unirea ei o lucrare nesfârşită pe care niciodată nu încetează să o înţeleagă, întrucât niciodată nu termină să se unească şi mai mult cu sine însuşi şi cu Dumnezeu. Apoi, mintea adunându-se tot mai mult în sine, se adună în mintea lui Hristos, care, deşi e omenească, e a ipostasului dumnezeesc. Întrucât mintea se uneşte cu protochipul ei Hristos, dobândeşte şi asemănarea cu El.

Mintea fiind plină de Hristos nu mai e preocupată de ea în mod egoist, ci îi îmbrăţişează pe toţi şi pe toate. Prin numele lui Iisus ea intră în întinderile de lumină şi de iubire din interiorul Său. Numele lui Iisus creşte în inimă continuu şi e pururea vie şi caldă în iubirea ei faţă de El. Inima, în acest sens, nu mai poate fi cugetată fără numele lui Iisus, fără gândirea la El şi fără iubirea Lui care o ţine în această mişcare.

În rugăciunea Bisericii se cuprinde tot conţinutul fructificat şi lucrător al propovăduirii apostolice. În rugăciune cele mărturisite sunt trăite, cele nădăjduite sunt prezente în realitatea lor. Astfel, rugăciunea e mişcarea curată a minţii spre Dumnezeu, asemenea îngerilor. Rugăciunea binevesteşte în mod fierbinte şi cu putere lucrătoare Evanghelia lui Hristos. În rugăciune se arată rodul Botezului, e arătarea lui Dumnezeu în putere. Ea este Dumnezeu Însuşi în lucrarea Lui în suflete. Dar deschiderea lui Dumnezeu în suflet se face prin smerenie. Smerenia nu încearcă să-L definească pe Dumnezeu, cum încearcă cugetarea. Smerenia trăieşte pe Dumnezeu. De aceea, smerenia adevărată nu e produsul voinţei credinciosului, care poate arăta cel mult chipuri de smerenie, ci e darul lui Dumnezeu, e deschiderea lui Dumnezeu celui ce se roagă, e relaţie vie cu El. Numai prezenţa deschisă a infinităţii lui Dumnezeu copleşeşte cu adevărat sufletul şi-l face să se

smerească cu adevărat, cum omul nu o poate face deplin niciodată numai prin eforturi proprii[113].

Taina care cuprinde toate tainele e Dumnezeu. Rugăciunea goleşte mintea de chipurile ce-o mărginesc să poată vedea aceste taine. Recăpătându-şi starea cea dintâi, mintea, cu inima, trăieşte în Dumnezeu Cel nemărginit şi înaintează în El fără sfârşit.

3.2. ISIHASMUL - O TEOLOGIE A IUBIRII

Dumnezeu este iubire (I Ioan 4:8). Iubirea lui Dumnezeu este Iubirea între Persoanele Sfinţei Treimi. Sălăşluirea acestei iubiri în suflet înseamnă sălăşluirea Sfintei Treimi, înseamnă comunicarea cu iubirea infinită trăită în cele trei Persoane şi între Ele. Unde e iubire e şi pace, astfel cum în Sfânta Treime e o pace nesfârşită.

Iubirea lui Dumnezeu îl întăreşte pe ascet în liniştea nepătimirii şi în rugăciunea curată. După ce a ajuns la starea de nepătimire totală, iubirea vine în toată amploarea ei, fiind fructul imediat al rugăciunii.

Iubirea de Dumnezeu a ascetului nu este numai libertate de patimi, ci este darul lui Dumnezeu ce se coboară în sufletul lui. Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al iubirii dumnezeeşti şi tinde spre aceasta. Întrucât ea e primită de la Dumnezeu, asemănarea cu El nu o poate dobândi omul decât în comuniune cu El.

Iubirea este energie dumnezeească necreată. De aceea este dar de sus. Ea aprinde sufletul curat înălţându-l spre Dumnezeu, încât toate părţile lui se lipesc de dulceaţa negrăită a acestei iubiri.

Iubirea deplină înseamnă o victorie totală a omului asupra lui însuşi, nu în sensul că s-ar dispreţui pe sine, ci în sensul că afirmă pozitiv viaţa. Iubirea dumnezeească ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin patimi şi, fiind o ieşire pozitivă o omului din sine, este, în acelaşi timp, iubire de Dumnezeu şi iubire de aproapele.

În iubire se disting trei trepte: tendinţele de simpatie naturală din starea căzută, iubirea creştină, ce creşte din harul divin şi efortul propriu, şi iubirea ca dar exclusiv de sus ce îl ridică pe om peste limitele naturii.

Iubirea dumnezeească are o fermitate pe care nici o vicisitudine nu o poate clătina. Cel ce are în sine această iubire simte în sine un izvor de lumină şi de bucurie, descrise admirabil de sfântul Simeon Noul Teolog în *Imne*.

Omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu, dar având-o în sine o simte ca pe ceva ce nu se mai sfârşeşte. Ea creşte în măsura exerciţiului şi a voinţei de a o intensifica. În măsura în care se deschide inima faţă de oameni se măreşte bogăţia iubirii dumnezeeşti.

113. v. şi Dario Racanello, *op.cit.*, pp.187-196.

care nu cade niciodată (I Corinteni 13:8),
Iubirea adevărată față de orice om, care nu cade niciodată (I Corinteni 13:8), Rugăciunea, ca iubire de Dumnezeu, și
nu se poate naște fără rugăciune și asceză. Însă forța de a iubi și de a te ruga o dă
iubirea de semeni progresează deodată.
credința.

Iubirea de aproapele crește din iubirea față de Dumnezeu și mai ales din
trăirea ei pe treapta de sus a rugăciunii. Sufletul plin de iubire se comportă la fel
față de Dumnezeu și față de toți oamenii. El se simte parte din toți, gata de a
deveni la fel cu fiecare om și tot timpul aproape de Dumnezeu.

3.2.1. ÎNĂLȚAREA IUBITOARE PRIN MÂNTUITORUL HRISTOS ȘI DUHUL SFÂNT LA UNITATEA TREIMII

Introducând iubirea dumnezeească în profunzimea creației, Sfântul Duh sus-
cită o sensibilitate pentru Dumnezeu și pentru prezența și acțiunea dumnezeească
în viața omenească și în lume. Dar, în același timp, această energie dumnezeească
vine în întregime de la Hristos. *„Iar noi fără Duhul suntem străini și departe de*
Dumnezeu, iar prin împărtășirea cu Duhul suntem legați de dumnezeire. Deci, a
fi noi în Tatăl nu e al nostru, ci al Duhului, Care este în noi și petrece în noi, până
când Îl păstrăm în noi prin mărturisire"[114].

Această sensibilitate este mai întâi capacitatea pe care o primește sufletul de
a-L percepe pe Dumnezeu dincolo de toate. Cel ce devine sensibil față de Dum-
nezeu, devine sensibil și față de oameni. Prin iubire vede în oameni pe Dumnezeu.
Această sensibilitate față de Dumnezeu îl face pe om în întregime omenesc.

Sădită în suflet de către Duhul această sensibilitate este deodată a Duhului Sfânt și a omului. Acest sentiment de a fi totdeauna și pretutindeni în prezența lui Dumnezeu îndeamnă la o rugăciune neîncetată.

Această sensibilitate este, în același timp, o afecțiune profundă și un sentiment conștient de responsabilitate față de Dumnezeu. Părinții au numit-o *„simțirea minții"*[115].

În ființa umană responsabilitatea față de Dumnezeu, pe care o suscită Duhul Sfânt, ia forma adorației, dacă este iubire curată, sau forma fricii, dacă se asociază conștiinței păcatului. Mai ia și forma unei misiuni interioare, dacă descoperă obligația absolută de a împlini voința lui Dumnezeu.

Numai Duhul Sfânt poate să trezească în om răspunsul la iubirea și chemarea Tatălui, pe care Duhul ni-l aduce. Numai Duhul poate da acestui răspuns bucurie. Numai Duhul ne poate face să participăm la sensibilitatea și responsabilitatea Fiului față de Tatăl.

Duhul coboară în lume, dar Persoana Sa se tăinuiește în arătarea Sa. El nu se arată decât în darurile și harismele Sale. La Botezul Domnului, El coboară din cer

114. Sfântul Athanasie cel Mare, ***Cuvântul al treilea împotriva arienilor***, în P.S.B. 15, p. 351.
115. Diadoh al Foticeei, ***Cuvânt ascetic***, c. 36, în F.R. 1, p. 404.

și în chip de porumbel se așează peste Iisus (Matei 3:16). În arătările Sale, El este
o mișcare spre Hristos pentru a-L arăta și a-L manifesta. Prezența Sa este ascun-
să în Fiul. Datorită lucrării Sale pământești, ca izvor nesecat de daruri și harisme,
Duhul nu este redus la legătura dintre Tatăl și Fiul. Întrucât iubirea este inerentă
în viața Persoanelor treimice, Duhul Sfânt se definește ca Dăruitor de iubire. El
aprinde sufletul fără încetare și-l face să participe la comuniunea Iubirii treimice.
Această calitate a Duhului condiționează rugăciunea[116].

Dacă lucrarea Mântuitorului Hristos se îndreaptă spre firea umană, pe care o
recapitulează în ipostasul Său, lucrarea Sfântului Duh se îndreaptă spre persoane,
adresându-se fiecăreia dintre ele. Sfântul Duh este izvorul sfințirii și în întregime
prezent în fiecare și peste tot în interiorul Bisericii. Când ne împărtășim din El, nu
încetează să rămână întreg. El revarsă asupra tuturor harul, de care se bucură toți
și care naște iubirea de Dumnezeu[117].

Iubirea lui Dumnezeu într-atât este de mare încât a pătruns până în iad. Prin moartea lui Hristos iadul a fost sfărâmat, iar porțile lui au fost zdrobite nu numai de Hristos, ci și de iubirea față de El a celor ce au adormit cu nădejdea în venirea Lui[118].

Iubirea se manifestă între persoane. Modelul de iubire supremă este în Sfânta Treime[119], care e iubirea desăvârșită în sine și iubirea mântuitoare a noastră. Prin felul în care își primește subzistența de la Tatăl, Duhul unește mai mult pe Tatăl și pe Fiul făcând pe Tatăl să-L iubească deplin pe Fiul și Fiul să-L iubească deplin pe Tatăl. De aceea Duhul este deplin iubit de cele două Persoane treimice și El iubește deplin. Astfel, Duhul întărește în unitate, prin iubirea Lui, și unitatea se întărește prin iubirea față de El. În cele trei Persoane dumnezeești este iubirea deplină realizată ca relație între Persoane, dar trăită în unitate deplină.

După înălțarea Fiului, Duhul, de la Cincizecime, lucrează, iradiind iubirea deplină din trupul înviat al lui Hristos pretutindeni[120], dar nu separat de Fiul (Ioan 14:16-17, 26; 15:26; 16:7-8, 13). Astfel, iubirea devine forma activității practice prin curățirea de patimi și înaintarea spre Dumnezeu: *„Dacă veți păzi poruncile Mele, veți rămâne în iubirea Mea"* (Ioan 15:10).

Tocmai pentru că reprezintă desăvârșirea relației dintre Fiul și Tatăl, Sfântul
Duh are capacitatea de a întări relația subiectului uman, ca și chip al Fiului, cu
Dumnezeu și cu fiecare persoană în parte. În acest fel sufletul devine transparent
lui Dumnezeu și Dumnezeu devine transparent pentru suflet. Numai unind subiec-

116. v. Paul Evdokimov, ***Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă***, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1995, pp. 106-115.
117. v. Vladimir Lossky, ***Teologia mistică a Bisericii de Răsărit***, pp. 195-196.
118. v. Paul Evdokimov, ***Iubirea nebună a lui Dumnezeu***, trad. Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1993, pp.105-111.
119. Dumitru Stăniloae, spune că Sfânta Treime e structura supremei iubiri, în ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, Ed. IBMBOR, București, 1978, vol. 1, p. 282; v. și idem, ***Sfânta Treime sau la început a fost iubirea***, Ed. IBMBOR, București, 1993.
120. v. rugăciunea *„Împărate ceresc"*.

tivitatea sa cu Duhul, omul se poate sfinţi pe sine. Unit cu Duhul, sufletul Îi vede
pe Fiul şi pe Tatăl, Care fac ca Dumnezeu să strălucească. Dar unirea n-o poate
face fără iubire. Iubirea înalţă pe om, prin Sfântul Duh, la unirea cu Dumnezeu.
Aşa cum în Sfânta Treime Duhul Sfânt arată că Tatăl şi Fiul sunt Persoane distincte, de aceeaşi fiinţă, unite prin iubire, tot aşa Duhul Sfânt ne consacră pe noi ca persoane distincte, zidindu-ne ca Biserică, unindu-ne prin bucuria unei comuniuni depline. Prin Duhul Sfânt intrăm în iubirea Tatălui şi a Fiului, simţim, chiar în distincţie, întreg focul iubirii Tatălui faţă de Fiul Său şi faţă de noi, în măsura în care suntem uniţi cu Fiul. Duhul Sfânt este focul care arde în noi devenind propria noastră iubire filială faţă de Tatăl[121].

3.2.2. SĂLĂŞLUIREA PERSONALĂ SUB IMPULSUL IUBIRII DUMNEZEEŞTI

Dumnezeu, cu Care se întâlneşte mintea în rugăciune, Cel întreit în Persoane, este supraplin de viaţa iubirii. Iubirea face unitatea Lui, dar şi Treimea Lui. El este viu printr-o nemărginită iubire. Mintea împărtăşindu-se de El se împărtăşeşte de această iubire şi simte o unică şi, totuşi, întreită fericire. Dar mintea nu poate suporta singură centrul iubirii supreme şi revărsarea ei, care o depăşeşte. De aceea se află sub impulsul de viaţă al iubirii dumnezeeşti: *„Căci Tu, Doamne, zidind mintea ca o fiinţă înţelegătorare, ai făcut-o în aşa fel ca să se veselească cu prisoinţă de cele ale Tale, potrivit cu firea ei, şi să se împărtăşească, în chip negrăit şi cu adâncă uimire, de iubirea Ta dumnezeească şi să Te iubească cu o plăcere nebunească"*[122].

Precum iubirea poate fi socotită *„nebunie"* (sfinţii Apostoli la Cincizecime au fost umpluţi de Duhul Sfânt de această *„nebunie"* sau *„beţie"* a iubirii ce le-a deschis mintea, inima şi gura spre a-L mărturisi pe Hristos), aşa poate fi socotită şi *„lecţie"*. Prin *„lecţia"* iubirii se vede cel iubit atât de frumos, că toate celelalte sunt nimic. Şi cel ce iubeşte nu gândeşte nimic împotriva celui iubit. De aceea poate fi sincer deplin faţă de el sau cu inima curată: *„Iubirea, după calitate, e asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putinţă muritorilor. După lucrare e o beţie a sufletului. După însuşire e izvorul credinţei, adâncul fără fund al îndelungii-răbdări, oceanul smereniei"*[123].

Iubirea nu isprăveşte niciodată de a se adânci privind taina indefinită a semenului pe care-l iubeşte sau în taina infinită a lui Dumnezeu. Cel ce iubeşte, uitând de toate şi trecând peste toate, pare *„nebun"* celorlalţi. Dar el a găsit comoara de mare preţ pe care ceilalţi n-o văd: *„Cel ce iubeşte cu adevărat îşi

121. v. Dumitru Stăniloae, ***Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt***, trad. Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 93-101.

122. Calist Catafygiotul, ***Despre unirea dumnezeiească şi viaţa contemplativă***, c. 91, în F.R. 8, p. 523.

123. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara***, XXX, 3, în F.R. 9, p. 425.

închipuie pururea faţa celui iubit şi o îmbrăţişează cu o dulceaţă înăuntrul său. Unul ca acesta nu se mai poate linişti nici în somn de dorul aceluia. Aşa se împlă cu fiinţele trupeşti, aşa cu cele netrupeşti"*[124].

Iubirea e o continuă noutate, dar şi stabilitatea neschimbată. Prin iubire înaintăm aici pe pământ şi ne vom odihni în viaţa îngerească, care fără iubire ar fi încremenită: *„Când, deci, omul întreg se amestecă cu iubirea lui Dumnezeu, atunci strălucirea sufletului se arată în trup ca într-o oglindă. Aşa se umplea de mărire văzătorul-de-Dumnezeu Moise. Cei ce au atins această treaptă, deopotrivă cu a îngerilor, uită de multe ori de hrana trupească. Trupul... s-a făcut nestricăcios, curăţindu-se prin văpaia neprihănirii, care a pus capăt celeilalte văpăi"*[125].

Tainica legătură dintre trup şi suflet se arată şi în căldura ce cuprinde trupul celui cucerit de o mare iubire. El este ca un ieşit din sine, ca unul ce a uitat de sine. Toată atenţia e aplecată asupra celui iubit. E în stare să-şi dea viaţa pentru cel iubit. El trăieşte pentru un alt eu, nu pentru al său. Eu-l lui Hristos a devenit eu-l său (cf. Galateni 2:20). Cel ce iubeşte nu mai are frică să renunţe la sine şi nici ruşine să se comporte în felul acesta. Faptul că eu-l ca subiect rămâne, se arată că, totuşi, iubirea totală nu înseamnă confundare cu altul, ci unitate bipersonală. Pe cel ce-l iubeşte îl are în sine. Pentru el spaţiul a devenit aparenţă, pe când toţi ceilalţi văd spaţiul: *„Iubirea de Dumnezeu este o călăuză mai presus de fire şi, când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-şi iasă din sine. De aceea inima celui ce o simte nu o poate cuprinde şi suporta, dar pe măsura calităţii iubirii venite în el, se arată în el o schimbare neobişnuită. Iar semnele ei simţite sunt acestea: faţa omului se face ca de foc şi plină de farmec şi trupul lui se încălzeşte. Frica şi temerea se depărtează de la el şi îşi iese din sine... Vederea minţii lui nu află vreo întrerupere în înţelegerea tainelor cereşti"*[126].

„Cel ce se iubeşte pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu. Dar cel ce nu se iubeşte pe sine, din pricina bogăţiei covârşitoare a iubirii de Dumnezeu, îl iubeşte pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată mărirea sa, ci pe a lui Dumnezeu. Iar cel ce iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte mărirea Celui ce l-a făcut pe el. Fiindcă e propriu sufletului simţitor şi iubitor de Dumnezeu să caute, pe de o parte pururea mărirea lui Dumnezeu în toate poruncile pe care le împlineşte, iar pe de alta să se desfăteze întru smerenia sa... Cel ce iubeşte pe Dumnezeu întru simţirea inimii acela este cunoscut de el. Căci în măsura în care primeşte cineva în simţirea sufletului iubirea lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură ajunge în iubirea lui Dumnezeu. De aceea, unul ca acesta, nu încetează să se dorească, după lumina cunoştinţei, cu o iubire aşa de puternică, încât să-şi simtă topindu-se până şi tăria oaselor, nemaiştiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de iubirea lui Dumnezeu... Arzând cu inima neîntrerupt de focul iubirii, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea ne-

124. ***Ibidem***, XXX, 6, în idem, p. 426.

125. ***Ibidem***, XXX, 11, în idem, p. 427.

126. Sfântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre sfintele nevoinţe***, XXIV, în F.R. 10, p. 137.

slăbită a unui mare dor, ca unul ce a ieşit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru iubirea de Dumnezeu"[127]. Aceştia sunt cei mistuiţi de iubirea lui Dumnezeu şi înstrăinaţi de trup, care vieţuiesc în rugăciune şi în linişte (isihie) continuă.

Pentru aceştia chemarea neîncetată a numelui lui Iisus înseamnă pace şi iubire. Căci chemarea acestui nume produce pacea de orice grijă şi mânie, înfrânarea şi uitarea de ele. Dar, în acelaşi timp, cine cheamă numele lui Iisus o face cu iubire şi încredere faţă de El. Căci, dacă n-ar fi iubire, nu s-ar putea ajunge la toate celelalte virtuţi la iubirea desăvârşită.

Astfel, rugăciunea în numele lui Iisus prin iubire e persistenţa unei stări de profundă emoţie, care merge până la lacrimi. E o stare existenţială, plină de cutremur, a întregii fiinţe: „*Ştiu pe cineva, care iubeşte aşa de mult pe Dumnezeu, plângând totuşi nu-L poate iubi cât vrea, încât sufletul lui este necontenit într-o astfel de dorinţă fierbinte*"[128].

Lacrimile au fost socotite de Părinţi un dar al lui Dumnezeu. Căci ele nu vin numai prin voia noastră, deşi gândul la moarte şi la judecată pregăteşte venirea acestui dar. Ele sunt semnul gradului ultim de smerenie şi pocăinţă. De aceea ele implică credinţa în Dumnezeu şi sunt mijloace de curăţire şi de viaţă nouă, din frica lui Dumnezeu şi din iubire pentru El. În această curăţie mintea vede tainele lui Dumnezeu.

Dar lacrimile din frica lui Dumnezeu nu sunt atât de vrednice ca şi cele din iubirea de Dumnezeu. Până când iubirea nu e desăvârşită cele din urmă pot fi furate uşor de cele dintâi: „*Lacrimile din frică au paza în ele însele. Cele ale iubirii, înainte de iubirea desăvârşită, poate sunt uşor de furat de unii, dacă focul pomenirii neîncetate a lui Dumnezeu şi a amintirii neîncetate a păcatelor nu aprinde, în vremea lucrării, inima cu tărie*"[129].

Dumnezeu doreşte ca oamenii să se iubească unii pe alţii (cf. Ioan 13:34; 14:23; 15:10). În aceasta constă libertatea şi egalitatea: în iubirea de Dumnezeu şi de aproapele. În orice stare te-ai afla Îl poţi iubi pe Dumnezeu, nu dintr-o dată, ci în trepte[130], căci fiecare va fi preamărit după măsura iubirii lui.

Dumnezeu a iubit atât de mult pe om, încât L-a trimis pentru om pe Fiul Său (Ioan 3:16) şi l-a sfinţit prin Duhul Sfânt, dându-i putinţa de a fi asemenea Lui.

Iubirea lui Hristos are milă de toţi oamenii, iar Duhul Sfânt învaţă sufletul să păzească poruncile lui Dumnezeu şi-i dă putere să facă binele.

Iubirea dumnezeească nu poate refuza nimic, iar rodul acestei iubiri este cosmosul paradisiac[131].

127. Diadoh al Foticeei, ***Cuvânt ascetic***, c. 12, 14, în F.R. 1, pp. 393-395.
128. ***Ibidem***, c. 13, în *idem*, p. 394.
129. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara***, VII, 67, în F.R. 9, p. 184.
130. v. Siluan Athonitul, ***Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei***, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 111.
131. Nichifor Crainic, ***Nostalgia paradisului***, ed. a 3-a, Ed. Moldova, Iaşi, 1994, p. 258.

3.3. ISIHASMUL – O TEOLOGIE A LUMINII

Dumnezeu este Lumină (Ioan 1:9). El a zis: „*Să fie lumină*" (Facere 1:3), cunoscând că numai lumina poate împrăştia întunericul (Ioan 1:5), luminând pe tot omul ce vine în lume (Ioan 1:9). Izvorul acestei lumini, ca şi al iubirii, este în Sfânta Treime.

După învăţătura Părinţilor, Sfântul Duh purcede din Tatăl şi străluceşte în Fiul. Potrivit acestei învăţături, Sfântul Duh strălucind din Fiul, Îl luminează pe Acesta nu numai în faţa Tatălui, dar şi în faţa noastră. Cu iradierea Lui care Îl luminează pe Fiul, Duhul Sfânt pătrunde în conştiinţa noastră şi-i întăreşte putinţa de a-l cunoaşte pe Fiul şi pe Tatăl.

Sfântul Duh nu Îl luminează numai pe Fiul în faţa Tatălui, ci reprezintă şi bucuria Tatălui pentru Fiul şi a Fiului pentru Tatăl. În această bucurie stă strălucirea Lui.

Atunci când străluceşte din Fiul spre Tatăl şi aduce bucurie Tatălui şi Fiului, Duhul ne face să strălucim ca nişte fii. Aşa Duhul întăreşte în noi putinţa de a-L percepe pe Dumnezeu.

Duhul nu aduce în noi o lumină teoretică, ci o lumină care îmbrăţişează inima noastră pentru Fiul şi pentru Tatăl. Fără lumina Duhului Sfânt, Dumnezeu nu poate fi cunoscut.

Sfânta Scriptură abundă în expresii referitoare la Dumnezeu, numit Lumină, şi la iluminarea dumnezeească. Aceste expresii exprimă un aspect real al dumnezeirii, nu sunt metafore. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta se face pentru că El nu poate rămâne străin experienţei noastre. Cunoaşterea lui Dumnezeu la nivelul cel mai înalt este o experiere a luminii necreate: „*Întru lumina Ta vom vedea lumină*" (Psalmul 35:9).

Lumina dumnezeească luminează mintea şi inima asceţilor în rugăciune, vorbeşte, activează, e vie şi dătătoare de viaţă: „*Dumnezeu este lumină şi cei pe care îi învredniceşte să-L vadă, Îl văd ca lumină, cei care L-au primit, L-au primit ca lumină. Căci lumina măririi Sale premerge feţei Sale şi nu este cu neputinţă să Se arate altfel decât în Lumină*"[132].

De aceea, Dumnezeu îngăduie să fie cunoscut numai prin vederea luminii pe care El o trimite: „*Dumnezeu este Lumină, o Lumină nesfârşită şi negrăită. Lumină este tot ce se află în legătură cu El... Prin urmare, tot ceea ce vine de la Dumnezeu este lumină şi ni se dăruieşte ca şi când vine de la lumină*"[133]. Numai prin Hristos Care este „*Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat*" şi, implicit, prin „*lumina lui Hristos*" care „*luminează tuturor*"[134], aşa putem rosti: „*Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc*",

132. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Omilia 79, 2***, apud Vladimir Lossky, ***Teologia mistică a Bisericii de Răsărit***, p. 248.
133. Basile Krivocheine, ***op.cit.***, p. 239.
134. v. Liturghia sfântului Vasilie cel Mare şi a Sfântului Ioan Gură de Aur, Simbolul credinţei, Liturghia darurilor mai înainte sfinţite, Rugăciunea sfântului Marcu Monahul de la Miezonoptică.

Cu toate că Sfânta Scriptură Îl arată pe Dumnezeu ca Lumină, Îl arată și ca
Cel ce creează lumina: „A Ta este ziua și a Ta este noaptea. Tu ai întocmit lumi-
nu și soarele" (Psalmul 73:17; cf. Facere 1:3).
Lumina fizică, ce iradiază în mod deosebit din soare, face posibilă puterea de
cunoaștere a lumii raționale de către om. Astfel, lumina fizică îi oferă omului să
se cunoască pe sine, în vederea ridicării sale spirituale, cunoscând că este lumină
conștientă, și să vadă lumina universului fizic, în care toate au o raționalitate.
Dacă omul rămâne la cunoașterea simplă a naturii și la adaptarea raționalității
ei la trebuințele sale trupești, nu va înțelege rostul deplin al naturii, adică lumina
ei. Dacă omul nu vede un scop al existenței sale pământești, rămâne, cu rațiunea
lui și a lucrurilor din jurul lui, în întuneric. Dar omul e creat cu o aspirație spre
viața veșnică. Spre aceasta se pregătește în viața lui pământească prin rațiunea sau
lumina lui sesizantă și prin rațiunile naturii materiale sau prin lumina lor sesizată
de rațiunea lui. Cu rațiunea sau cu lumina lui el vede, în raționalitatea naturii, și
transparența unui Autor și Susținător al său și al naturii, un Creator care l-a făcut
și pe sine și natura, spre pregătirea sa pentru o viață veșnică în unire cu El. Însă,
în această vedere omul are nevoie și de o lumină necreată, venită tot de la
Creatorul lumii, Care îl ține într-o legătură cu El. Fără acest Creator, omul și
lumea și relația dintre El și ea sunt luminate numai în parte. În măsura în care
lumina sesizată a naturii și lumina sesizantă a omului n-ar decurge din Izvorul de
lumină superioară, ele ar fi supuse unei legi care e văzută ca lumină supremă. În
acest fel se leagă experiența luminii în religiile orientale, în care joacă un rol
deosebit lumina percepută de mental.
Neprimirea luminii dumnezeești nu e numai o mărginire a luminii, ci și o
strâmbare a luminii. Căci aceasta înseamnă a rămâne în cadrul unor legi care
opresc înaintarea spre Dumnezeu și iubirea Lui, înseamnă a rămâne cele ale lumii
supuse schimbării[135].

3.3.1. LUMINA - ENERGIE DUMNEZEEASCĂ NECREATĂ, DĂRUITĂ OMULUI PRIN IISUS HRISTOS

Energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt, dar aceasta nu înseamnă
că energia dumnezeiască este proprie numai Duhului, ci numai că Duhul este Cel
care o introduce în creație și îi dă toată eficacitatea. Lumina, ca energie dum-
nezeească necreată, își are izvorul în Dumnezeu, în ființa Sa. Duhul Sfânt
primește această energie în felul Său propriu, așa cum El posedă ființa divină în
felul Său propriu și cum purcede din Tatăl tot în felul Său propriu. Fiecare lucrare

Rugăciunea a treia, a patra și a douăsprezecea de la Utrenie, Rugăciunea a șaptea înainte de dum-
nezeeasca Împărtășanie, Rugăciunea a treia și către Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu după
dumnezeeasca Împărtășanie.

135. v. Dumitru Stăniloae, ***Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului***, Ed.
Anastasia, București, 1993, pp. 5-14, 27-32, 45-53, 59-69.

este realizată de cele trei Persoane treimice, dar fiecare Persoană înfăptuiește
lucrarea în modul care Îi este propriu.
Sfântul Duh duce la finalizare fiecare energie sau lucrare dumnezeească și, în
acest sens, se spune că El o desăvârșește. Dar El nu ar putea să o ducă la finalizare
și să o desăvârșească dacă nu ar primi-o de la Tatăl și nu ar arăta-o prin Fiul. În
Duhul fiecare lucrare își atinge scopul pentru că desăvârșita comuniune în
Dumnezeu se manifestă și se înfățuiește în Cea de-a treia Persoană[136].
Focul harului, ca energie dumnezeească necreată, îi face pe creștini să
strălucească în fața Fiului lui Dumnezeu ca niște făclii. Acest foc dumnezeesc,
după voința omenească, uneori se aprinde și strălucește cu o lumină mai mare,
alteori scade și nu mai dă strălucire în inimile tulburate de patimi. Focul acesta a
fost văzut de Moise în rugul aprins (Ieșire 3:2), a strălucit peste tinerii aruncați în
cuptor (Cântarea celor trei tineri 1:1), l-a răpit pe Ilie la cer (IV Regi 2:11) și l-a
orbit pe Saul pe drumul Damascului (Faptele Apostolilor 9:3) ca un fulger. Îngerii
și duhurile slujitoare lui Dumnezeu se împărtășesc de strălucirea acestui foc.
Acest foc alungă pe diavoli și zdrobește păcatele. El este puterea învierii, săvâr-
șirea vieții veșnice, luminarea sufletelor sfinte, statornicia puterilor cerești. Focul
acesta îl constituie energiile dumnezeești necreate. Dăruite creștinilor nu apar ca
niște cauze, ci ca har, ca lumină lăuntrică ce schimbă firea: „*Focul cel ceresc al
dumnezeirii, pe care creștinii îl primesc în acest veac, înăuntrul inimii lor, acela
care acționează înăuntrul inimii lor, iese din ele atunci când trupurile se descom-
pun. Dar, iarăși strânge la un loc mădularele cele împrăștiate și le înviază*"[137].
Lumina împărăției cerești, văzută de sfinții Apostoli pe muntele Tabor, atrage
spre sine sufletul despătimit și rugător. Apostolii s-au învrednicit să intre în sfera
Luminii, Care purcede din Tatăl, și să-l audă glasul, care mărturisea pe Fiul Cel
iubit. Într-o singură Lumină apar și Hristos și Duhul Sfânt. Această lumină, care
vine de la Părintele luminilor (Iacov 1:17), ne renaște.
În lumea creată și pieritoare, prezența luminii necreate și veșnice arată omni-
prezența lui Dumnezeu reală în toate lucrurile. Această lumină poate fi definită
drept caracterul văzut al dumnezeirii, al harului în care Dumnezeu se face cunos-
cut. Ea nu este de ordin intelectual sau văzut, dar această lumină umple înțele-
gerea și simțurile descoperindu-se omului întreg și nu numai uneia dintre facul-
tățile sale. Fiind și un dat al experienței mistice depășește, în același timp, sim-
țurile și înțelegerea. Fiind nematerială și neavând nimic sensibil sau inteligibil
este numită de sfinți „*foc de nevăzut*": „*O, mișcări ale focului! O, pătrunderi ale
focului în mine!*"[138].

136. v. Paul Evdokimov, ***Prezența Duhului Sfânt în tradiția ortodoxă***, pp. 67-82; Sfântul
Ambrozie, ***Despre Duhul Sfânt***, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997.
137. Sfântul Macarie Egipteanul, ***Omilii duhovnicești***, XI, 1, în P.S.B. 34, p. 35.
138. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnele iubirii dumnezeiești***, Imnul 23, în Dumitru
Stăniloae, ***Studii de teologie dogmatică ortodoxă***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 490
(cf. Imnul 1, p. 330).

Pentru a vedea lumina dumnezeiască cu ochii trupeşti, aşa cum au văzut-o cei trei apostoli pe Tabor, trebuie să ne împărtăşim din această lumină, să fim preschimbaţi de ea. Schimbarea firii se face prin har, dăruit omului prin Hristos Mântuitorul.

Ca lumină, harul nu poate rămâne în noi imperceptibil. Nu se poate să nu-L simţim pe Dumnezeu, dacă firea noastră doreşte acest lucru, ţinând cont că harul se sălăşluieşte în noi de la Botez şi conlucrează cu libertatea umană. El apare aici, în lume, în timp, se descoperă în istorie, dar nu este din această lume.

Lumina dumnezeiască devine principiul trezviei. În ea este cunoscut Dumnezeu şi omul. Ea cercetează adâncimile fiinţei care intră în unire cu Dumnezeu. Ea va deschide deplin conştiinţa când Mântuitorul va veni a doua oară.

Deci, pentru a vedea lumina simplă şi fără formă a lui Dumnezeu, omul trebuie să devină lumină. Dumnezeu este lumină, iar vederea şi cunoaşterea Sa sunt tot lumină: *„Nu există alt mijloc de a-L cunoaşte pe Dumnezeu decât prin vederea luminii care izvorăşte din El... În acelaşi fel când este vorba despre energia şi puterea Prea Sfântului Său Duh, altfel spus, despre lumina Sa”* [139].

Trebuie să avem în vedere că, odată cu venirea luminii lui Hristos asupra noastră, puţinele Lui porunci, fiind scrise în inimă şi în minte, fac de prisos celelalte legi, inclusiv legea lui Moise.

3.3.2. APOFATISMUL SAU MISTICA LUMINII DUMNEZEIEŞTI

Frica de Dumnezeu este urmarea unei iluminări duhovniceşti. Natura acestei iluminări nu are explicaţie raţională. Părinţii afirmau că a-ţi recunoaşte păcatul din frică de Dumnezeu este un mare dar ceresc, mai mare decât vederea îngerilor. De aceea, la începutul pocăinţei nu vedem nimic în afară de starea noastră lăuntrică întunecată, însă, în mod ciudat, lumina nevăzută, aflată în noi încă de la Botez, pătrunde înăuntru, ca o simţire vie a prezenţei lui Dumnezeu. Astfel, omul în starea de sfinţenie e o lumină ce vine din izvorul luminii şi al puterii.

Întreg universul este o lumină. Dar lumina lui n-ar fi cunoscută, dacă n-ar exista conştiinţa umană. Iar luminarea conştiinţei umane a făcut-o Dumnezeul-Om, Mântuitorul Iisus Hristos, Care este lumina universului[140]. Persoana umană este un răspânditor de lumină, căutător şi primitor de lumină[141]. Ea răspândeşte lumina şi aspiră după tot mai multă lumină. Iar sursa de lumină este trupul lui Hristos înviat, trup acoperit şi plin de lumină. Aşa vor fi îmbrăcaţi şi cei ce au urmat lui Hristos prin iubire şi comuniune harică. Căci toţi suntem lumină prin

139. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Cuvântări etice***, V, apud Basile Krivocheine, *op.cit.*, pp. 238-239.

140. v. Dumitru Stăniloae, ***Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului***, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, pp. 1-216.

141. La slujba Învierii prima chemare este ***„Veniţi să primiţi lumină”***, apoi se cântă ***„Hristos a înviat...”***.

Învierea lui Hristos şi toţi trăim în nădejdea că vom fi lumini nesfârşite în unire cu Hristos Cel înviat.

Lumina comuniunii cu Hristos e nesfârşită ca şi bucuria ce o procură. E o mistică nesfârşită a luminii. Deşi e văzută, prin Sfânta Euharistie, este inepuizabilă în bucuria şi eterna noutate ce-o dăruieşte celor ce o văd. Această înaintare nesfârşită în lumina iubirii lui Hristos o trăieşte cel ce, prin rugăciunea neîncetată sau a inimii, ajunge să-L vadă pe Hristos strălucind din inima Sa, unită cu cerul. Astfel, mistica ortodoxă este o taină a luminii. În toate slujbele Ortodoxiei se vorbeşte de lumină şi, în conţinutul darurilor mijlocite de ele, se înaintează la infinit.

În veacul viitor lumina, care va iradia din Hristos, îi va umple pe drepţi de lumină, dar fără să anuleze trupurile şi fără să se mai simtă spaţiul. Lumina învinge spaţiul fără să desfiinţeze persoanele ce se comunică prin lumină. Cel ce prin rugăciunea neîncetată l-a văzut pe Hristos în sine, cum Îl văd isihaştii, Îl va vedea în viaţa viitoare, deplin cu sine în plină lumină. De aceea, se spune că Apostolii pe Tabor *„sunt învăţaţi tainic că lumina atotcovârşitoare a feţei ce strălucea în raze, încât depăşea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simţire, fiinţă şi cunoştinţă”*, iar *„veşmintele înălbite sunt simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase sau al Celui ce poartă puterea Raţiunii creatoare”*[142].

Mistica sfântului Macarie Egipteanul, a harului trăit şi simţit, contemplarea lui Diadoh al Foticeei, unirea cu Dumnezeu prin rugăciune şi cunoaştere afirmată de sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul şi sfântul Maxim Mărturisitorul, fac început doctrinei isihaste, depăşind intelectualismul lui Origen şi Evagrie Ponticul.

Trăirea întâlnirii cu Dumnezeu, depăşind toate înţelesurile afirmaţiilor şi negaţiilor cu privire la El, e o întâlnire cu El în întunericul lipsei de înţelesuri şi de cuvinte, dar un *„întuneric supraluminos”*, în care se trăieşte Dumnezeu în modul cel mai intens şi mai convingător. Această trăire e, pe de o parte, o despărţire de toate ale lumii, pe de alta, experienţa unei lumini orbitoare, chiar a unor puteri care zguduie fiinţa omului: *„Aşadar, chemând pe Iisus, lumina Tatălui... prin care am dobândit intrarea la Tatăl, începutul luminii, ... să primim dăruirea luminii începătoare şi mai presus de început a Tatălui...”*[143]; *„În acest întuneric supraluminos dorim noi să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi neştiinţă ceea ce e mai presus de vedere şi cunoştinţă”*[144]. Aceasta corespunde intrării lui Moise în întuneric şi vederea lui Dumnezeu în el: *„Când Moise ajunge mai tare în cunoaştere, mărturiseşte că vede pe Dumnezeu în întuneric, pentru că e propriu lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaştere şi înţelegere”*[145].

142. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Ambigua***, II, 26, în P.S.B. 80, pp. 125-126.

143. Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, ***Despre ierarhia cerească***, 1, 2, în *Opere Complete*, trad. pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 15.

144. Idem, ***Teologia mistică***, II, 1, în *op.cit.*, p. 248.

145. Sfântul Grigorie al Nyssei, ***Despre viaţa lui Moise***, în P.S.B. 29, p. 74.

Dumnezeu este lumină tripersonală și luminează cu puterea Sa pe cei ce dobândesc virtuți: „*Dumnezeu, Care este cu adevărat Lumină după ființă, se face lumină în cei ce umblă în El prin virtuți. Precum lumina prin participare, cu alte cuvinte orice sfânt, ajunge prin iubirea de Dumnezeu de se află în lumina cea după ființă, tot așa lumina cea după ființă primește iubirea de oameni să se afle în lumina cea după participare*"[146].

„*Prezența luminii dumnezeiești, fiind simplă și unitară, adună la sine sufletele celor care se împărtășesc din ea și le întoarce spre sine*"[147]. Cea care trebuie să simtă prezența luminii dumnezeiești este mintea: „*Când, în sfârșit, va simți mintea umplându-se de o lumină de negrăit și de înțelesurile unei înțelepciuni mai înalte, să știe că se petrece pogorârea Mângâietorului în suflet, pentru descoperirea visteriilor Împărăției cerurilor ascunse în El și să se păzească pe sine ca pe un palat al lui Dumnezeu și locaș al Duhului*"[148].

Prin vederea lui Dumnezeu de către minte, mintea se umple de lumina lui Dumnezeu, iar, prin rugăciunea curată a minții, se tâlcuiesc, în cuvintele lui Dumnezeu, trebuințele sufletului sau starea de frângere a inimii în fața lui Dumnezeu. Așa, între vederea minții și rugăciunea cugetării, apare o nouă legătură: sufletul, comunicând lui Dumnezeu starea lui de umilință, face pe Dumnezeu să se deschidă mai mult celui ce se roagă și, prin aceasta, vede mai mult pe Dumnezeu, fapt care produce în mintea lui o emoție iubitoare mai mare: „*Ia aminte la modul rugăciunii cu cugetul: convorbirea cu Dumnezeu depărtează gândurile pătimașe; căutarea minții la Dumnezeu alungă înțelesurile lumii; umilința sufletului izgonește dragostea de trup. Rugăciunea, rostind neîncetat dumnezeescul nume, se vădește ca o conglăsuire și unire a minții cu rațiunea și cu sufletul. Astfel, rugăciunea... unește sufletul cu Dumnezeu Cel în trei Ipostasuri*"[149]. Sufletul se unește cu Dumnezeu prin rugăciune fără să-și părăsească unitatea lui, pentru că în el se imprimă unitatea lui Dumnezeu.

„*Sunt opt vederi generale. Cea dintâi este cea privitoare la Dumnezeu, Cel fără formă, fără de început, necreat, pricinuitor al tuturor, Dumnezeirea cea întreit-una și mai presus de ființă; a doua cea privitoare la lumea puterilor cerești; a treia se îndreaptă spre alcătuirea lucrurilor; a patra spre coborârea din iconomie a Cuvântului; a cincea se îndreaptă spre învierea cea de obște; a șasea spre înfricoșătoarea și a doua venire a lui Hristos; a șaptea spre chinurile veșnice; a opta spre Împărăția cerurilor. Acestea se văd într-o lumină îndepărtată și se află în cei ce au dobândit, prin har, multă curăție a minții*"[150]. Aceasta este lumina pe care o

146. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Răspunsuri către Talasie***, 1, 8, în F.R. 3, p. 57.
147. Nichita Stithatul, ***Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință***, c. 20, suta a treia, în F.R. 6, p. 311.
148. ***Ibidem***, c. 23, suta a treia, în idem, p. 313.
149. Teolipt al Filadelfiei, ***Despre ostenelile vieții călugărești***, în F.R. 7, p. 59.
150. Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete folositoare în acrostih***, c. 130, în F.R. 7, p. 151.

văd isihaștii în vremea rugăciunii minții unite cu inima. Ea înseamnă lipsa oricărui chip. Nici Dumnezeu nu e văzut ca chip, nici mintea nu primește vreun chip intelectual sau moral. Mintea devine o lumină fără margini, pentru că se unește cu lumina nemărginită a lui Dumnezeu. Coincidența paradoxală între lumină și lipsa de chip constă și în faptul că mintea se înțelege ca subiect pur și indefinibil, iar la starea aceasta a putut ajunge pentru că s-a întâlnit cu Dumnezeu în calitatea Lui de Subiect pur și indefinibil, model și izvor de putere al minții.

Lumina este o simțire, o vedere a harului ca lumină. Căci harul, ca deschidere a lui Dumnezeu spre omul care s-a deschis și el lui Dumnezeu, e lumină în calitatea lui de manifestare a iubirii lui Dumnezeu, dat fiind că orice deschidere a persoanei spre alta se arată ca lumină.

Omul nu vede mărirea lui Dumnezeu în mod cu totul nemijlocit, ci totdeauna prin făptura devenită transparentă, ca un nor prin care se vede lumina soarelui. Chiar trupul Mântuitorului a fost un astfel de nor transparent în gradul cel mai înalt (Matei 15:5)[151]. Altfel n-ar putea suporta vederea măririi lui Dumnezeu. Omul experiază iradierea harului sau a energiei lui Dumnezeu asupra sa prin rugăciunea neîncetată: „*Există o rugăciune mai presus de orice lărgime, care e proprie numai acelora care s-au umplut întru toată simțirea și încredințarea, adică înăuntrul inimii, în chip mai presus de fire, de iluminarea atotdumnezeiască ce iradiază din Ipostas*"[152].

Având-și izvorul în ipostasul lui Hristos, lumina care se arată este lumina iubirii Lui, a deschiderii Lui față de om. Iluminarea este prezența și lucrarea „*întunericului supraluminos*", adică, din pricina intensității, lumina dumnezeiască nu poate fi văzută sau înțeleasă de noi, iar iubirea lui Dumnezeu nu poate fi definită în concepte. Dar, într-un mod insuficient, e totuși cunoscută, înțeleasă și exprimabilă. De aceea e lumină și umple de înțeles existența noastră.

„*Nimic nu ne ajută și nu contribuie așa de mult la luminarea minții și sfințirea trupului... la unirea cu Dumnezeu cea mai presus de fire, ca Împărtășania și cu mâncarea continuă cu inimă și simțire curată*"[153]. Trupul pnevmatizat, înviat al lui Hristos e pâinea care hrănește cu puterea sa sufletul și rădăcinile raționale și sensibile ale trupului, ducându-l spre înviere. Ceea ce primim prin Sfânta Euharistie e focul dumnezeiesc al Duhului. Căci în nestricăciunea trupului lui Hristos e implicată lumina ce iradiază din El. Trupul Lui e un complex de energii și, de aceea, luminos. Iar, în ziua învierii, trupul nostru se va face împreună mărit cu sufletul.

Vederea luminii în inimă de către isihaști, nu produce o stare de concentrare psihică, ci o simțire adâncă ce revarsă lacrimi, o nesfârșită bucurie. Dar această nesfârșire dumnezeiască nu produce o pierdere de sine a conștiinței, ci o bucurie de nedescris, a ei.

151. cf. Ieșire 19:9, 16; 34:29; 14:19.
152. Calist și Ignatie Xantopol, ***Cele o sută de capete***, c. 68, în F.R. 8, p. 151.
153. ***Ibidem***, c. 91, în idem, p. 201.

Lumina iubirii dumnezeeşti se comunică minţii ca un organ spiritual cunoscător prin inimă, care e organul spiritual al simţirii. Inima primeşte iubirea de Dumnezeu şi iubeşte, dar o inimă având în ea înţelegerea minţii. Prin aceasta, inima vede dragostea lui Dumnezeu ca lumină plină de sens.

Cea mai strălucitoare prezentare a Mântuitorului Hristos ca lumină sau ca izvor al luminii, venit în cei ce se deschid Lui, a făcut-o sfântul Simeon Noul Teolog în „*Imnele iubirii dumnezeeşti*". Toate au drept conţinut tema luminii, în care se arată iubirea lui Hristos pe care şi-o însuşeşte omul credincios. De aceea nu ar fi greşit să le numim „*Imnele luminii dumnezeeşti*"[154]. Conţinutul foarte ridicat şi mai presus de simţire a celor scrise în imne şi înălţimea teologiei lor, precum şi adâncimea cunoştinţei cuprinsă în ele, nu e pe măsura înţelegerii tuturor. Căci lumina dumnezeească ce străluceşte din expresiile lor dumnezeeşti este, de multe ori, mai presus de înţelegerea umană. Imnele, pentru a fi înţelese, cer o raţiune sănătoasă şi dreaptă care să dea putere simţurilor sufletului şi a căror cugetare să se scufunde cu totul spre cerurile şi adâncimile dumnezeeşti. De aceea, sfântul Simeon Noul Teolog este considerat unul din cei mai originali îndrumători spirituali ai isihasmului. Iar în cazul său, nu e vorba de o doctrină, ci de o experienţă. Cu sfântul Simeon mistica „*întunericului supraluminos*" face loc „*misticii luminii*". Norul ce l-a înconjurat pe Moise este lumina Taborului.

3.3.3. TREPTELE APOFATISMULUI

Cunoaşterea energiilor dumnezeeşti necreate este însoţită de apofatism şi urmează după cunoaşterea energiilor învelite în natură. Însă, întotdeauna există conştiinţa necunoaşterii absolute a fiinţei dumnezeeşti.

Prima treaptă a apofatismului este *teologia negativă*. Ea depăşeşte teologia afirmativă prin faptul că apare tot mai mult conştiinţa că Dumnezeu depăşeşte orice poate fi cuprins în numiri despre El. De aceea cugetarea, mintea, foloseşte alternativ expresiile afirmative şi negative, iar, după un lung progres duhovnicesc, aproape numai pe cele negative.

Teologia negativă nu e o simplă conştiinţă a neputinţei intelectuale de a cunoaşte pe Dumnezeu, ci, în ea, se exprimă şi o trăire a necuprinsului Dumnezeu, o simţire a Lui, care creşte pe măsura înaintării omului spre El. Această trăire se redă ca vedere a luminii dumnezeeşti. Dar, întotdeauna, se precizează că este vorba de o lumină mai presus de orice lumină nematerială.

Apofatismul nu e o teologie a extazului, în mod necesar. Este, înainte de toate, o dispoziţie a spiritului care refuză să-L numească pe Dumnezeu în concepte, ceea ce exclude hotărât teologia pur intelectuală, ce ar vrea să adapteze la

154. v. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, pp. 329-703; idem, ***Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului***, pp. 217-285.

cugetarea umană tainele înţelepciunii lui Dumnezeu. Speculaţia cedează locul contemplaţiei.

Cel mai bine a descris apofatismul negativ sfântul Grigorie al Nyssei şi sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

A doua treaptă a apofatismului este *trăirea lui Dumnezeu în urma rugăciunii curate*. Este vorba de apofatismul teologiei negative şi al simţirii negrăite a acestor energii dumnezeeşti necreate. Acest apofatism este conştiinţa supremă a neputinţei noastre de a-L cunoaşte pe Dumnezeu prin activitate spirituală omenească.

În momentul când se depăşeşte orice considerare a exprimării desprinsă din natură şi orice preocupare de a o nega, când ne ridicăm şi peste negaţie, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciunea curată. Acest apofatism este o simţire mult mai puternică, dar pe întuneric, a energiilor dumnezeeşti necreate, care a depăşit teologia negativă intelectuală şi simţirea apofatică ce o însoţeşte. E prima treaptă a liniştii, e odihna minţii.

Această treaptă nu trebuie identificată cu suprema treaptă a urcuşului spiritual. „*Întunericul supraluminos*" la care se referă sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu înseamnă nici numai o teologie negativă, nici numai o oarecare simţire a lui Dumnezeu pe întuneric, ci mai presus de ele. E „*întuneric*" nu pentru că nu există lumină, ci pentru că e o prea mare lumină.

A treia treaptă a apofatismului e *vederea luminii dumnezeeşti necreate*. Nu oricine se poate ridica la această vedere. Sfântul Grigorie Palama deosebeşte această treaptă de celelalte două. Aceasta este suprema treaptă a progresului spiritual. Este un apofatism experiat într-un grad mult mai intensiv decât prin negaţie şi prin tăcere. Este propriu celor ce au trecut de starea de nepătimire şi închipuire. Însă, aici contribuie şi Duhul Sfânt, Care luminează de sus pe cel ce se roagă. Este vorba de o revărsare covârşitoare de lumină de care se învrednicesc cei asemenea lui Moise.

Vederea luminii reprezintă răpirea minţii dincolo de prăpastia dintre om şi Dumnezeu, încât nu se mai află pe tărâmul de dincoace, al cunoaşterii naturale, ci pe cel de dincolo, pregustând din fericirea veşnică.

În această stare se află conştiinţa celui ce vede lumina dumnezeească că nu poate fi cuprinsă şi exprimată de cuvinte, şi că, mai presus, se află fiinţa dumnezeească, care e cu totul inaccesibilă. Lumina dumnezeească nu e cunoscută toată de la început, ci e tot un progres în cunoaşterea ei, dar un progres nesfârşit[155].

Primele două stări le atinge omul prin puterile lui naturale, ajutate de harul dumnezeiesc primit la Botez şi Mirungere, a treia stare e darul Duhului Sfânt ce-l luminează pe cel ce nu mai este supus pătimirii şi închipuirii.

155. Mai pe larg vezi Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă***, în *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 188-253; Ilie Cleopa, Ioanichie Bălan, ***Lumina şi faptele credinţei***, pp. 213-220; Vladimir Lossky, ***Teologia mistică a Bisericii de Răsărit***, pp. 53-72; sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, ***Teologia mistică***, în *op.cit.*, pp. 247-250 şi notele pr. Dumitru Stăniloae, pp. 255-256.

3.4. ISIHASMUL - O TEOLOGIE A CONTEMPLAȚIEI

După ce mintea a ajuns pe ultimele trepte ale rugăciunii curate și ale gândirii, la chipul spiritual al lui Iisus, se oprește în fața dumnezeirii, nemairămânând decât iubirea care a crescut prin sârguința omului până la limita puterilor lui. În momentul acesta de oprire a oricărei lucrări mintale coboară iubirea lui Dumnezeu asupra omului rugător, care-l răpește în contemplație.

Contemplarea nu înseamnă încetarea oricărei lucrări în minte, ci lucrarea Duhului Sfânt pe care mintea conștientă o recepționează. Cei ajunși la această stare văd, cunosc, primesc și îmbrățișează cu bucurie cele negrăite. Duhul Sfânt dăruiește, mintea primește.

Oprirea activității mintale pe care o impune coborârea în suflet a lucrării dumnezeiești nu anulează strădania minții de a se fi pregătit pentru înțelegeri tot mai cuprinzătoare, deoarece lucrarea dumnezeiască, în clipele de contemplare a vieții de aici, e proporțională cu stadiul la care a ajuns mintea prin eforturile ei și în funcție de înlăturarea patimilor, fără de care mintea nu poate deveni aptă de a fi ridicată la iubirea de Dumnezeu.

Mintea nu primește de la început aceeași lumină dumnezeiască, ci există un progres neîncetat în vederea ei. Aceasta trebuie să depindă de o necontenită lărgire a puterii ei de a vedea, de a cuprinde, de a-și însuși înțelegerea tot mai înaltă a ceea ce se sălășluiește în ea ca lucrare dumnezeiască. Nu subiectul uman produce funcțiunea aceasta, ci ea vine de sus, dar subiectul uman trebuie pregătit pentru a fi în stare să primească puterea ce vine de sus.

Bucuria ce rezultă din întâlnirea cu Dumnezeu și unirea realizată prin iubire dă omului sentimentul de regăsire, de revenire la starea dintâi, de odihnă în Dumnezeu: *„Când mă voi lipi de Tine cu toată ființa mea nu va mai fi pentru durere și muncă și vie va fi viața mea plină de Tine”*[156]. În această contemplație Dumnezeu a primit inima deschisă spre El, pentru a intra în *„casa”* Lui (cf. Ioan 14:2).

Mintea a înaintat în drumul ei spre sine prin rugăciune, s-a privit pe sine văzând apropierea lui Dumnezeu, s-a oprit din activitate și apoi iubirea lui Dumnezeu, coborâtă de sus ca un foc luminos, să o răpească din ea însăși și să o ducă dincolo de întunericul care ascundea oamenilor pe Dumnezeu. Mintea, care nu se mai vede pe sine, a pătruns în hotarul luminii dumnezeiești ce iradiază din ființa lăuntrică a lui Dumnezeu, mai precis, al Sfintei Treimi.

Viața omului trebuie să se asemene, cât mai mult posibil, desăvârșirii virtuoase a îngerilor. El trebuie să învingă greutatea trupească prin duhul său, printr-o ascensiune spirituală permanentă spre ceruri, dorind comuniunea cu Dumnezeu.

Pentru sfântul Maxim Mărturisitorul[157] contemplația reprezintă un urcuș duhovnicesc care îl însoțește pe Hristos în timpul revenirii Sale la Tatăl. Mișcarea

156. Fer. Augustin, *Confesiuni*, cartea X, XXVIII, 39, în P.S.B. 64, p. 225 sau „Neliniștit este sufletul nostru până se va reîntoarce întru Tine”.

157. Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999, pp. 79-85.

de coborâre a lui Hristos în Întrupare îi facilitează omului o mișcare corespunzătoare de ascensiune. Sfântul Maxim spune că pentru cei ce caută Logosul lui Dumnezeu numai după trup, Domnul nu se urcă la Tatăl, însă pentru cei ce-l caută prin contemplare, El se urcă la Tatăl.

Urcușul contemplativ nu implică niciodată ideea că omul transcende într-un anume fel categoriile Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Maxim se referă la comuniunea spirituală cu trupul lui Hristos în starea de contemplație propriu-zisă, fără a exclude virtuțile vieții practice.

Contemplarea lui Dumnezeu nu înseamnă că Dumnezeu ar putea deveni comprehensibil într-un anume mod. În ceea ce privește esența Sa și calitățile Sale proprii nu există decât necunoaștere desăvârșită, deoarece nu există o unitate de substanță între Dumnezeu și creația Sa.

În Hristos omul trebuie să pătrundă perihoretic, să devină tot ceea ce Dumnezeu poate fi, însă fără vreo asimilare ontologică. El trebuie să-L primească ca substitut al propriului său eu, fiind compensat numai de darul lui Dumnezeu, prin urcușul în Hristos. În acest fel Dumnezeu și omul se unesc fără amestecare.

3.4.1. CONTEMPLAREA LUCRĂRII DUMNEZEIEȘTI NECREATE

Privind prin lumina iubirii coborâte în ea și ieșite din Dumnezeu, mintea se umple de lumină. Astfel, mintea nu vede numai dincolo de sine lumina dumnezeiască, ci o vede și înăuntrul ei. Intenția ei trebuie să fie de a nu privi la sine, ci la ceea ce e mai presus de sine și dincolo de sine.

Nici un isihast nu susține că există vreo lumină a minții de sine stătătoare iar ființa lui Dumnezeu o socotesc nu numai invizibilă, inaccesibilă și incognoscibilă, ci și dincolo de acestea. Lumina o socotesc strălucire și har dumnezeiesc, văzută numai prin experiere. De asemenea, cunosc că există două feluri de lumină: una naturală, prin care vedem tainele din natură, adică puterea, înțelepciunea și providența lui Dumnezeu, și cealaltă, mai presus de toate, care e mărirea dinainte de crearea lumii. La vederea luminii dumnezeiești se ajunge prin iubire. Această lumină au văzut-o cei trei Apostoli pe Tabor (Matei 17:2; II Petru 1:19).

Nici sfântul Apostol Pavel, răpit până la al treilea cer (II Corinteni 12:2-4), n-a văzut ființa dumnezeiască[158]. La fel, nici cei din isihie. Ei știu că ființa e mai presus de ceea ce văd. Și nu cunosc aceasta prin cugetare, ci prin vedere.

Vederea luminii e unirea cu Dumnezeu, iar unirea cu lumina e vedere. Realizându-se când încetează toate lucrările mintale, se realizează vederea prin Duhul Sfânt. Prin unire totul este lumină, deosebit de cele create.

Există multe texte în Sfânta Scriptură care afirmă posibilitatea vederii lui Dumnezeu[159]. Toate au fost dezvoltate de sfinții Părinți, păstrând neîntinată

158. v. Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, pp. 211-226.

159. v. Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 19-24.

Scriptura şi Tradiţia creştină şi caracterul lor duhovnicesc. De la sfântul Teofil al Antiohiei şi sfântul Irineu, trecând apoi la gândirea lui Clement Alexandrinul, Origen, sfântul Athanasie, Părinţii capadocieni şi siro-palestinieni, Părinţii asceţi, până la sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul şi sfântul Maxim Mărturisitorul, culminând cu Părinţii filocalici şi isihaşti din secolele XI-XIV[160], această doctrină despre vederea lui Dumnezeu, a feţei Sale luminoase, a primit bogate semnificaţii, dar cu acelaşi fond: Dumnezeu, Unul în fiinţă şi întreit în Persoane este nevăzut în esenţa Sa (Ioan 1:18), dar Se face văzut prin energiile Sale necreate direcţionate spre fiecare om. Vederea lui Dumnezeu este o comuniune existenţială cu Hristos în care fiecare persoană umană îşi găseşte împlinirea.

Dumnezeu este Adevărul (Ioan 14:6) şi Veşnicia. Când se atinge de noi puterea de viaţă a dumnezeirii, puterea iubirii şi luminii dumnezeeşti, atunci, în afară de orice îndoială, trăim şi rămânem în Adevăr şi Veşnicie [161].

În mistica ortodoxă treapta contemplativă nu anulează treapta activă, adică contemplaţia nu înseamnă inactivitate: *„întreg este cel ce-şi însoţeşte făptuirea cu cunoştinţa şi a cărui contemplaţie nu este lipsită de fapte"*[162].

Vederea luminii dumnezeeşti înseamnă luptă şi ispită grozavă şi numai puţini pot s-o ducă până la capăt: *„De pofteşti să te învredniceşti de vederea dumnezeească, îmbrăţişează mai întâi viaţa cea paşnică şi liniştită; şi îndeletnicindu-te astfel cunoaşte-te pe tine însuţi şi pe Dumnezeu. Căci, dacă se împlineşte aceasta, nu mai e nimic care să te împiedice de a vedea cu mintea, într-o stare curată şi netulburată de nici o patimă, pe Cel nevăzut de nimeni"*[163].

Când mintea se adună în ea însăşi, prin rugăciunea curată, nu mai vede decât raze dumnezeeşti din care izvorăsc pacea şi bucuria: *„Până ce n-a văzut mintea cu faţa descoperită mărirea lui Dumnezeu, nu poate sufletul să spună întru simţirea sa: <Iar eu mă voi bucura de Domnul, mă voi desfăta întru mântuirea Lui>"*[164].

Faptul că lumina dumnezeească trece prin îngeri la sfinţi, nu-i lasă pe sfinţi mai prejos de îngeri. Căci lumina dumnezeească trecând de la îngeri la sfinţi nu se împuţinează, ci li se împărtăşeşte acestora întreagă. Trecerea aceasta nu face decât să înfăptuiască legătura între îngeri şi sfinţi. Trecerea luminii de la îngeri la sfinţi e ca trecerea pildei de sfinţenie de la sfinţii de dinainte la cei de după ei. E o tradiţie vie care asigură unitatea între generaţii. Dar în toţi e acelaşi Hristos: *„Precum cetele înţelegătoare ale puterilor de sus sunt luminate de Dumnezeu după treptele lor, revărsarea luminii dumnezeeşti trecând la toate, aşa şi sfinţii, fiind luminaţi de dumnezeeştii*

160. *Ibidem*, pp. 26-144; vezi şi Paul Evdokimov, ***Vârstele vieţii spirituale***, trad. pr. Ioan Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 1993, pp. 210-218.

161. Aceasta este şi tema centrală a scrierii arhim. Sofronie, ***Mistica vederii lui Dumnezeu***, trad. ep. Irineu Slătineanul, Ed. Adonai, Bucureşti, 1999.

162. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Răspunsuri către Talasie***, î. 58, în F.R. 3, p. 309.

163. Teognost, ***Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie***, c. 7, în F.R. 4, p. 271.

164. Ilie Ecdicul, ***Capete despre cunoştinţă***, c. 122, în F.R. 4, p. 321.

îngeri şi legaţi şi uniţi prin legătura Duhului, se fac de aceeaşi cinste cu îngerii"[165], pentru că împărăţia cerurilor e împărăţia lui Dumnezeu, iar Mântuitorul Iisus Hristos a zis: *„Împărăţia cerurilor este înăuntrul vostru"*[166].

O unitate puternică trebuie să fie între rugăciune şi contemplare, prin faptul că e o singură lucrare. Sufletul când se roagă intens lui Dumnezeu, Îl vede (contemplează) şi când Îl contemplează se roagă neîmprăştiat. Nu se poate una fără alta. Contemplarea este, totodată, convorbire, întrucât este şi rugăciune. Aici mai întâi vorbeşte Dumnezeu. Omul aude şi simte să răspundă. În această auzire omul contemplează prezenţa lui Dumnezeu: *„Vederea e în toate însoţită de o mare trebuinţă a rugăciunii. Şi amândouă sunt o lucrare ce ţine de partea înţelegătoare sau, mai bine zis, cugetătoare a sufletului şi sunt de nedespărţit, când mintea e condusă în chip sănătos. Ele se ajută una pe alta, când cugetarea e sănătoasă şi stăruie în linişte, cu pricepere cunoscătoare"*[167].

În Mântuitorul Hristos întrupat sunt prezente şi ordinele treimice ale contemplării, căci în El e întreaga Treime a Persoanelor, e firea lor şi energiile dumnezeeşti necreate[168].

Omul se apropie de contemplarea lui Dumnezeu prin ochii minţii: *„Nu toată mişcarea minţii e după cum se cuvine. Ci numai cea care se mişcă prin ochi şi prin lumina harului. Iar ochii minţii sunt deschizătura inimii prin credinţă. Şi lumina e Dumnezeu Însuşi, lucrând prin Duhul în inimă"*[169].

La sfântul Simeon Noul Teolog contemplaţia luminii ocupă primul loc în experienţa lui mistică. Dar peste tot, în opera lui, se vede conştiinţa că Dumnezeu este mai presus de orice lumină. De aceea apare paradoxul: lumina luminează toate, dar în chip neapropiat[170].

La sfântul Grigorie Palamas, vederea luminii dumnezeeşti depăşeşte apofatismul: *„Cel ajuns la lumina aceasta, vede şi nu vede. Pentru că vede mai presus de vedere. Deci, în sens propriu cunoaşte şi vede. Nu vede în sens de depăşire, nevăzând prin nici o lucrare a minţii şi a simţurilor. Prin însuşi faptul că nu vede şi nu cunoaşte, adică prin însuşi faptul că a depăşit toată lucrarea cunoscătoare, e ridicat la ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoaştere. Cu alte cuvinte, el vede şi lucrează în chip mai înalt decât omeneşte, ca unul care a ajuns mai înalt decât omul şi dumnezeu prin har şi este unit cu Dumnezeu şi prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu"*[171]. Este vorba de o stare de spiritualitate supremă a celui ce vede.

165. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Cele 225 de capete teologice şi practice***, c. 4, prima sută, în F.R. 6, p.61.

166. Nichita Stithatul, ***Vederea duhovnicească a raiului***, c. 59, în F.R. 6, p. 387.

167. Calist Patriarhul, ***Capete despre rugăciune***, c. 19, în F.R. 8, p. 253.

168. ***Ibidem***, c. 34-37, în *idem*, pp. 282-286.

169. ***Ibidem***, c. 47, în *idem*, p. 307; v.c. 48-52, pp. 308-321.

170. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnele iubirii dumnezeieşti***, în Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă*, pp. 329-705.

171. Sfântul Grigorie Palamas, ***Despre Sfânta lumină***, c. 52, în F.R. 7, p. 330; *vezi şi **Tratatul al treilea din triada întâi***, în Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palamas*, pp. 174-214.

3.4.2 TREPTELE CONTEMPLAȚIEI

Spre contemplare rugătorul este dus de Duhul Sfânt. Atunci i se descoperă ascetului, pe cât este în stare să primească, taine și vederi, care nu se pot reda prin cuvinte: *„În ce privește contemplarea, la nici unul din sfinții Părinți nu găsim că am putea ajunge la ea singuri și am putea face ceva din partea noastră. Contemplarea se dădea numai acelora care au reușit să-și curețe inima cu desăvârșire și s-au unit strâns cu Domnul. Dintr-o mie numai unul reușește să-și câștige rugăciunea curată; iar la rugăciunea contemplativă abia de se află câte unul din neam în neam ca s-o aibă"*[172].

Sfântul Simeon Noul Teolog în contemplație vedea o *„lumină pătrunzând, treptat și întreagă, în tot trupul, în inimă în măruntaie și transformându-l numai în foc și lumină. Ea îl făcea să piardă conținutul formei, al luminii, al apăsării, al aparențelor"*[173].

Prin urmare, contemplația este *naturală* și *supranaturală*. Naturală este atunci când sunt privite curat rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor și face lumea transparentă pentru Dumnezeu. Supranaturală este atunci când ne unim cu Dumnezeu dincolo de orice cunoaștere a lucrurilor ca existențe deosebite. Mai e numită și teologia de taină. De aceea se numește *„întuneric supraluminos"*. Aceasta este o stare de deplină transparență spirituală prin Duhul Sfânt, omul fiind absorbit de lumina și focul Duhului Sfânt. E o taină deplin neînțeleasă de nerugători. Ea nu poate fi exprimată decât în termeni antinomici.

În această stare Dumnezeu este iubit nu cu inima, care e cu totul insuficientă, ci cu iubirea Lui turnată în inimă. Apoi, se simte că Dumnezeu nu te iubește numai pentru tine, ci pentru toți, pentru toată lumea, pentru toată făptura. Ascetul e cuprins de dragostea de a săvârși binele fără a căuta la fața făpturilor, așa precum Dumnezeu îl săvârșește. Nu mai simte, nu mai cugetă și nu mai lucrează acum după modelul omenesc, ci după modul dumnezeiesc. Voința lui nu e decât aceea prin care se manifestă voința dumnezeiască. În această stare de negrăit, din care ascetul poate cădea precum primele cete îngerești, a devenit *„înger în trup"* sau hristofor, pnevmatofor, teofor. A devenit om prin natură și Dumnezeu prin har. Isihaștii o numesc contemplație duhovnicească.

Cel care a precizat fundamentul teologic al contemplației a fost sfântul Grigorie Palamas. El a făcut distincția între lumina necreată și Dumnezeu Însuși, care e esența teologiei harului. El a arătat trei din treptele vederii în viața viitoare la nesfârșit, depășind tot ceea ce înseamnă teologie negativă. El a redat înțelesul contemplării lui Moise și Pavel, numind-o înțelegere mai presus de lucrarea minții.

Contemplația are o adâncime de sensuri care nu poate fi niciodată epuizată, fiind însăși manifestarea luminoasă a Persoanelor treimice în intenția de veșnicire a făpturii în infinitatea vieții și iubirii dumnezeiești.

172. ***Sbornicul***, vol. 2, pp. 90-91, în I.D. III.
173. Ioan Gh. Savin, *op.cit.*, p. 163.

Teologia apofatică este o icoană a contemplației. Dumnezeu, prin credință, poate fi mărit prin teologia apofatică, dar nu poate fi văzut ca lumină și nu poate avea loc unirea cu El.

Contemplația este o lucrare *teandrică* și *sinergică*, în același timp, a harului ce se manifestă ca lumină taborică.

3.5. ISIHASMUL – O TEOLOGIE A ÎNDUMNEZEIRII

„A fi desăvârșit, în sensul ortodox, înseamnă a vedea lumina lui Dumnezeu strălucind în propria ta minte și a-ți vedea propria-ți minte strălucind suprafiresc în lumina lui Dumnezeu"[174]. Așadar, desăvârșire înseamnă vederea lui Dumnezeu în contemplație. Mintea devine tronul lui Dumnezeu în suflet. Dar nu numai atât, ci vederea lui Dumnezeu față către față în cerul nou, în raiul nou, care e starea spirituală a iubirii universale. La această stare suntem aduși prin rugăciune, dar nu ca și cum dumnezeirea devine prezentă, după ce mai înainte ar fi fost absentă, ci prin aceea că îndreptându-ne spre Dumnezeu, ne dăm seama de prezența Lui în noi.

Așteptarea unui cer nou și a unui pământ nou în care sălășluiește deplin dreptatea (II Petru 3:13), în care Dumnezeu va fi totul în toate (I Corinteni 15:28), reprezintă o certitudine a mesajului creștin. Este o manifestare totală a biruinței lui Hristos. Umanitatea noastră supusă morții va fi ridicată la Viața veșnică[175], unde răul nu va mai exista. Însă această umanitate începe să fie transfigurată cu voința proprie.

Elementul nou în care intră viața noastră cea nouă este mărirea lui Hristos la care participăm, dacă suntem împreună răstigniți cu El. Aceasta este taina vieții sfinților, credincioșia lor față de El, unirea lor cu El, participarea la unirea Lui. Aceasta este fericirea în viața Duhului făgăduită celor ce s-au dăruit lui Hristos.

Taina vieții sfinților constă în aceea că începe să se deslușească o nouă realitate în persoana lor. Are loc o transformare a persoanelor din mărire în mărire. Că există sfinți și că are loc o astfel de transformare, este unul din cele mai elovente semne ale realității superioare transfigurate, realitate care răsare și asupra noastră. În cuvintele pustnicilor avem nenumărate astfel de exemple[176].

Semnele noului plan de existență pe care se plasează sfântul sunt faptele din iubire, uitarea de sine și duhul smereniei. Căci prin maximum de smerenie și umilință se realizează îndumnezeirea. Iar adevărata transfigurare smulge din rădăcini

174. Nichifor Crainic, ***Nostalgia paradisului***, p. 184; v. și Nicolae Arseniev, ***Mistica și Biserica Ortodoxă***, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. Iri, București, 1994; cf. Tomáš Špidlík, ***Izvoarele luminii***, trad. Centrul Aletti-Roma, colab. Ileana Mureșan, Ed. Ars Longa, Iași, 1998.
175. v. Nicolae Arseniev, ***Descoperirea vieții veșnice***, trad. Lidia și Remus Rus, Ed. Credința noastră, București, 1991.
176. v. ***Patericul egiptean***, în I.D. I.

răul, păcatul şi moartea, nu doar le înlătură, ca rod al Întrupării, Jertfei[177] şi Învierii Mântuitorului. Şi anticiparea acestei măriri dumnezeieşti o avem în Sfânta Euharistie. Hristos intră în sufletele şi trupurile credincioşilor, sfinţindu-le şi pregătindu-le pentru viaţa veşnică. El se apropie de întreaga Biserică şi prin Euharistie sfinţeşte şi transfigurează întreaga lume creată. Liturghia devine o parte din realitatea cerească prezentă printre noi, o realitate istorică sau contemplarea istoriei transfigurate şi a veşnicei iconomii a lui Dumnezeu. Iar istoria şi veşnicia se unesc în Biserică.

Realitatea unei vieţi transfigurate începe prin strădanii şi lupte, bărbăţie şi smerenie, umilinţă şi suferinţă, poate chiar moarte, dar şi prin puterea lui Dumnezeu ce se dăruie celor asemenea pruncilor la suflet, plini de încredere şi nădejde în El. Aceasta înseamnă adevărata pace (cf. Ioan 14:27).

În contact cu spiritul materia devine suplă şi maleabilă. Din masa sa inertă şi grea se naşte o frumuseţe cizelată de semnele arătărilor sfinte şi pline de viaţă. Omul este chemat să scoată din lucruri cea mai minunată rugăciune: din lume e chemat să facă un templu. Iar Biserica, prin mijlocirea Sa universală, binecuvintează şi sfinţeşte întreaga creaţie.

Astfel Dumnezeu este cunoscut prin participare, iar scopul vieţii creştine este să ne facem *„părtaşi dumnezeeştii firi"* (II Petru 1:4), *„să ne împărtăşim de sfinţenia Lui"* (Evrei 12:10). Ori, aceasta se realizează prin credinţa în Înviere. Totul se găseşte aici. Desăvârşirea se arată atât de mare în faţa noastră încât nu putem adăuga nimic şi nici să mergem pe altă cale.

Aşadar, îndumnezeirea este deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la deplina spiritualizare. În sens larg, îndumnezeirea începe de la Botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuş spiritual al omului, în care sunt active şi puterile lui. În sens strict, prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeeşti. Atributele naturale sunt copleşite de mărirea dumnezeească. Însă între cele două sensuri ale îndumnezeirii există o strânsă legătură, deşi, în sens strict, omul gustă doar o clipă din fericirea duhovnicească.

Îndumnezeirea înseamnă asemănarea cu Dumnezeu, adică, tot mai mult, la infinit, ceea ce este Dumnezeu sau dumnezeu după har. Procesul îndumnezeirii fiind tot una cu procesul asemănării, e o dezvoltare a unei potenţe sădită în om, deoarece asemănarea, e o dezvoltare a chipului lui Dumnezeu din om.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create, la lucrările necreate, la nivelul energiilor dumnezeeşti. Însă, aceste energii dumnezeeşti necreate nu le primim niciodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează a se arăta continuu în noi şi, odată cu ele, creşte puterea noastră de a le primi. Urcuşul nostru veşnic este o veşnică ridicare a energiilor dumnezeeşti din planul la care s-au coborât la noi şi pentru noi, din momentul Botezului.

177. v. Constantin Galeriu, ***Jertfă şi răscumpărare***, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991.

Îndumnezeirea creaturilor se va realiza deplin în veacul ce va să fie, după învierea morţilor. Dacă Dumnezeu ne-a dat în Biserică toate condiţiile obiective pentru atingerea acestui scop, trebuie doar ca noi să realizăm condiţiile subiective necesare, pentru că unirea cu Dumnezeu se desăvârşeşte într-o continuă conlucrare a omului cu Dumnezeu. Iar rugăciunea face legătura şi unirea făpturilor cugetătoare cu Creatorul lor

3.5.1. IISUS HRISTOS, FIUL LUI DUMNEZEU ÎNTRUPAT - FUNDAMENTUL VIEŢII DORITOARE DE DUMNEZEU

Sfinţii confirmă pe deplin că lumea este operă a iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii[178]. Şi, dacă omul se ridică de la cunoaşterea făpturilor la cunoaşterea atributelor lui Dumnezeu şi de acolo la vederea lui Dumnezeu, acest lucru se întâmplă deoarece participă la puterile Sale. Firea raţională şi spirituală devine părtaşă la Dumnezeul cel sfânt prin însăşi firea ei, prin capacitatea de a fi bună şi prin darul liber al vieţii veşnice. Căci viaţa şi viaţa veşnică sunt participări statornice conforme cu însăşi fiinţa făpturilor raţionale. Fiinţa este conformă cu voinţa liberă pentru ca ceea ce Dumnezeu este în fiinţa Sa, făpturile să poată deveni prin participare. Astfel, avem chipul şi asemănarea, creaţia şi îndumnezeirea.

Prototipul făpturilor raţionale create este Dumnezeul-Om, Iisus Hristos.

Lumea şi omul, create din nimic, n-au nimic de la ele, ci totul de la Dumnezeu. Dar omul are voinţa liberă, putând să dispună el însuşi de modul relaţiei cu Dumnezeu. Însă omul nu poate fi fericit decât deschizându-se, prin voinţa lui, voinţei lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu voieşte altceva decât să-şi comunice viaţa Sa omului, prin iubire, voind, prin aceasta, binele omului. De aceea, în toate textele ascetice se cere, ca o condiţie a fericirii veşnice a omului prin comuniunea cu Dumnezeu, izvorul vieţii, ca omul să-şi taie voia sa, împlinind voia lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă să-şi pună de acord voia lui cu voia lui Dumnezeu, Care nu vrea decât să dăruiască din viaţa Sa tot mai multă viaţă omului.

Pentru a ajuta pe om să se conformeze cu voia Sa dumnezeească, S-a făcut Fiul om, să dea omului, prin comuniunea cu El după firea asumată şi prin modelul vieţii Lui ca om, putere să realizeze aceasta. În Hristos se arată drumul omului spre fericirea veşnică şi i s-a dat putere să înainteze spre viaţa veşnică. Hristos este lumina deplină a omului, care nu-i arată doar scopul pentru care a fost creat, ci-i dă şi puterea să înainteze spre el. Aşadar, Mântuitorul Hristos este fundamentul vieţii doritoare de Dumnezeu, căci în Hristos s-a restabilit adevărata fire a omului şi în Hristos se sporeşte în unirea cu Dumnezeu.

În viaţa doritoare de Dumnezeu, omul caută, primeşte şi răspândeşte lumină. El răspândeşte lumină aspirând tot mai mult după lumină în mod conştient de aceasta. Căutarea, primirea şi comunicarea continuă a luminii arată că omul e, în

178. cf. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol.1, p.321.

acelaşi timp, o taină nesfârşită în cadrul tainelor dumnezeieşti. Însă toată această participare se face în Hristos Cel înviat, Care S-a arătat apostolilor în fluxul inepuizabil de lumină pe Tabor şi dovedindu-se izvorul dumnezeesc al luminii lui Moise şi Ilie şi, implicit, tuturor oamenilor.

Dar lumina dumnezeească, în care vor fi îmbrăcaţi toţi cei ce au crezut în Hristos Cel înviat în mod deplin în viaţa veşnică, ca final al vieţii doritoare de Dumnezeu, este iubirea dumnezeească. Această iubire, în care vor fi îmbrăcaţi, măreşte nu numai comuniunea între ei, ci şi taina lor, odată ce au în ei lumina şi taina infinită a Persoanelor treimice.

Taina cea mare constă în faptul că Dumnezeu a adus la existenţă persoane conştiente de valorile fiinţei lor şi ale universului material, iar în Hristos ele devin subiecte active ale valorilor fiinţei dumnezeeşti pentru îmbogăţirea spre care le-a creat Dumnezeu Cel în Treime. De aceea actul creaţiei, actele mântuitoare şi viaţa omului doritor de împlinire în Dumnezeu sunt într-o continuă legătură prin lumina şi iubirea dumnezeească[179].

Hristos Cel înviat, înălţat şi şezător de-a dreapta Tatălui nu rămâne niciodată despărţit de om, ci vine, prin Duhul Sfânt, în ascetul sau credinciosul unit cu El şi lucrează cu focul iubirii dumnezeeşti. Unirea celor ce cred în Hristos şi Îl doresc se face în Biserică.

Adunându-se ca Biserică, cei ce cred în Hristos se sfinţesc din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, se sfinţesc prin Tainele Bisericii, primind harul, ca lucrare dumnezeească necreată.

Biserica este un rug neîncetat întins peste toţi membrii ei, chiar se roagă particular, pentru că în Ea se află Duhul Sfânt pururea arzător şi puterea lui Hristos încălzind şi luminând pe toţi membrii Ei.

Lumina Bisericii constă în unitatea pe care Fiul lui Dumnezeu a venit să o restabilească între oameni şi El, după modelul şi puterea Sfintei Treimi. În aceasta constă mărirea primită de Mântuitorul Hristos ca om de la Tatăl, şi, precum El este unit ca om cu Tatăl, tot aşa să-i facă şi pe oameni una cu Tatăl ca fii ai Lui. Astfel, Biserica este împărăţia duhovnicească sfântă şi universală.

Prin urmare, urcuşul vieţii doritoare de Dumnezeu îşi are fundamentul în Biserică, unde Împăratul Hristos îi face fii ai Lui pe toţi cei ce doresc să se împărtăşească din izvorul de iubire şi lumină ce se revarsă din El, pentru sfinţire şi, în final, pentru îndumnezeire.

3.5.2. DIALECTICA UNIRII DUMNEZEEŞTI SAU ONTOLOGIA ÎNDUMNEZEIRII

Problema cea mai importantă este aceea a raportului dintre îndumnezeire şi natura umană. Sfinţii Părinţi arată că, prin îndumnezeire, încetează lucrările naturii

179. v. Dumitru Stăniloae, ***Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului***, pp. 5-215 şi ***Iisus Hristos sau restaurarea omului***, pp. 332-427.

umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeeşti, atributele naturale fiind copleşite de mărirea dumnezeească, sufletul „*devine Dumnezeu prin împărtăşire de harul dumnezeesc, odihnindu-se de toate lucrările minţii şi ale simţirii şi deodată cu aceasta dând odihnă tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeeşte şi el împreună cu sufletul*"[180].

Atunci când Dumnezeu se face vizibil sfinţilor în lumină, „*încetează orice putere de cunoaştere... unindu-se, prin puterea Duhului, ca Dumnezeu cu dumnezei şi fiind văzut de aceştia. Căci prin împărtăşirea de Cel mai înalt se preschimbă şi ei spre ceea ce este mai înaltă*"[181].

Modelul îndumnezeirii firii umane este Mântuitorul Hristos care a îndumnezeit firea Sa umană, fără amestecare şi fără schimbare[182]. Cuvântul n-a ieşit din hotarele dumnezeirii Sale şi din mărirea Sa proprie, demne de Dumnezeu, şi nici trupul, îndumnezeit, nu şi-a schimbat firea sau însuşirile lui fireşti.

Când cei îndumnezeiţi Îl vor vedea pe Dumnezeu, acea teofanie perfectă nu exclude calea unirii în necunoaştere: „*când ne vom face nestricăcioşi şi nemuritori şi vom ajunge la starea asemănătoare lui Hristos şi preafericită, vom fi, după Scriptură, totdeauna cu Domnul (I Tesaloniceni 4:17), umpluţi de vederea preacurată, de arătarea lui dumnezeească ce ne va înconjura cu strălucirea razelor Lui atotluminoase, ca pe ucenici în acea atotdumnezeească Schimbare la faţă. Căci, atunci ne vom împărtăşi, cu mintea nepătimaşă şi nematerială, de dăruirea luminii Lui spirituale şi de unirea mai presus de minte, trăită în strălucirile necunoscute şi fericite, revărsate din razele supraluminoase într-o imitare mai dumnezeească a minţilor mai presus de ceruri. Căci, atunci vom fi deopotrivă cu îngerii, cum spune adevărul Scripturii*"[183].

Îndumnezeirea este şi ideea centrală a învăţăturii şi trăirii sfântului Maxim Mărturisitorul. De aceea mai este numit „*teologul îndumnezeirii*"[184]. Pentru el, îndumnezeirea este ţinta supremă a voinţei umane şi ea determină totul. La loc de frunte se găseşte iubirea dumnezeească, care realizează unirea cu Dumnezeu. Calea îndumnezeirii ne dă posibilitatea de a transcende, prin har, limitele firii. Astfel, îndumnezeirea implică întreaga fiinţă umană, deoarece e o comuniune a omului ca persoană cu Dumnezeu ca persoană.

Idealul îndumnezeirii este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care s-a făcut Fiul Omului pentru a-i permite omului să cuprindă Cuvântul întrupat şi să se facă fiu al lui Dumnezeu[185]. Privind antropologia îndumnezeirii[186], se face distincţie clară

180. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Capete teologice***, c. 8, suta a doua, în F.R. 2, p. 211.
181. Sfântul Grigorie Palamas, ***Despre Sfânta lumină***, c. 31, în F.R. 7, pp. 303-304.
182. Conform hotărârilor sinodului IV ecumenic, Calcedon, 451.
183. Dionisie Pseudo-Areopagitul, ***Despre numirile dumnezeieşti***, I, 4, în *Opere complete*, p. 137.
184. v. Ioan Gh. Savin, ***op.cit.***, p. 159.
185. v. Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea răsăritului creştin***, vol. 1, pp. 78, 383; cf. idem, ***Calea spiritului***, trad. Eduard-William Fărtan, Cristian Tamaş, Ed. Ars Longa, Iaşi, 1996.
186. v. Paul Evdokimov, ***Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană***, pp. 103-105, 140.

între ființa lui Dumnezeu și lucrările Sale sau energiile Sale. Tocmai pe această distincție se fundamentează starea de îndumnezeire. Astfel antropologia ortodoxă e ontologică: este ontologia îndumnezeirii. Ea e rânduită pentru luarea Împărăției lui Dumnezeu, ea este iluminarea progresivă a ființei cosmice. Iar viața divină în ființa umană se arată în Biserică prin Sfânta Liturghie și Sfintele Taine. Numai împărtășindu-ne din Trupul și Sângele Domnului intrăm în comuniune cu El[187].

Sfântul Maxim Mărturisitorul numește starea de îndumnezeire o stare de plăcere „*întrucât au ajuns la capăt lucrările naturale care obosesc ființa umană*"[188].

Sfântul Grigorie Palamas arată toate locurile unde sfinții Părinți au cugetat ființa lui Dumnezeu ca inaccesibilă, chiar și îngerilor, în procesul de îndumnezeire, cu atât mai puțin oamenilor[189]. Dar Dumnezeu e dincolo de dumnezeire, ca una ce e principiul îndumnezeirii, e dincolo ca Cel ce e mai presus de orice principiu. „*Întrucât se împărtășește, Dumnezeu e principiu și cauză a celor ce se îndumnezeesc; întrucât e deasupra împărtășirii, e mai presus de principiu. Așadar, e mai presus și de lucrările Lui necreate*"[190].

După sfântul Simeon Noul Teolog, omul nu poate suporta sălășluirea lui Dumnezeu în el suferind de această mărire prea-plină, prea-copleșitoare: „*Când Cel care este Dumnezeu cu adevărat ia formă în noi, ce poate însemna dacă nu, desigur, că ne transformă pe noi înșine, ne recreează și ne schimbă după chipul dumnezeirii Sale. Astfel încât cel care a dobândit o inimă bună, a primit să locuiască în el dumnezeirea întreagă, care e comoara cea mai bună*"[191].

Vederea și unirea cu Dumnezeu încep din viața aceasta, dar își vor dobândi plinătatea în veacul viitor, după înviere. Aceasta este o poziție constantă la sfântul Simeon Noul Teolog. Omul, locuind pământul, poate să aibă în el pe Cel Care e în afara oricărui spațiu și Care ține prin puterea Sa tot universul, dar în mod neexprimat: „*Cu adevărat ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inimă de om nu s-a suit, cum le va măsura limba și le va exprima prin cuvinte. Este într-adevăr cu neputință. Chiar dacă, cu adevărat, purtând pe Dumnezeu Care ni le dăruiește, avem toate acestea înăuntrul nostru, nu suntem mai capabili în privința lor, nici să le măsurăm prin înțelegere, nici să le exprimăm prin cuvânt*"[192].

Dar și sfântul Simeon vede clar că ființa dumnezeească e neîmpărtășibilă: „*Nici unul dintre îngeri, nici dintre arhangheli, și nici alte cete, n-au văzut vreodată firea Mea, nici pe Mine Însumi, Creatorul, întreg, așa cum sunt. Ei nu văd*

187. vezi rugăciunile înainte și după Sfânta Euharistie în *Liturghier*.
188. ***Ambigua***, partea a II-a, 7 i, în P.S.B. 80, p. 91.
189. ***Apologie mai extinsă***, în D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas*, pp. 215-244.
190. ***Ibidem***, p. 229.
191. ***Cuvântări etice***, în Basile Krivocheine, ***op.cit.***, pp. 214-215.
192. ***Cuvântări etice***, 1, în ***ibidem***, p. 221.

decât o rază a măririi și un fir al luminii Mele și, totuși, se îndumnezeesc"[193]. Vede asemănarea în Dumnezeu, la care vor ajunge unii oameni, ca o strălucire a luminii lui Dumnezeu în ei, care e și iubire. Lumina lui Dumnezeu îi va străbate și-i va face purtători ai ei împreună cu Dumnezeu. Nu se va mai observa nici o despărțire între fiecare din ei și Dumnezeu, deși ei își vor da seama că lumina, a cărei părtași s-au făcut, nu e de la ei.

Îndumnezeirea este un proces neîntrerupt. Ea se face prin împlinirea poruncilor dumnezeești, prin smerenie și prin împărtășirea cu Trupul îndumnezeit al lui Hristos. Omul deplin, trup și suflet, este cu totul schimbat și dobândește o minte dumnezeească, cufundată în lumină și iubire.

Îndumnezeirea nu se putea realiza înainte de Întrupare. Ceea ce s-a petrecut în timpul Legii vechi nu a fost decât simbol și închipuire. Realitatea Întrupării și faptul că la Botez ne-am îmbrăcat în Hristos (Romani 6:3) sunt o arvună a realității îndumnezeirii omului, care este o stare conștientă, văzută numai de Dumnezeu și de cel ce este îndumnezeit.

Îndumnezeirea e o stare de transformare totală a omului săvârșită de Sfântul Duh, Care-i dăruiește mintea cea dumnezeească și nestricăcioasă. Omul nu primește un suflet nou, ci Sfântul Duh se unește cu omul întreg, suflet și trup, și îl face fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin har, fără ca el să înceteze să fie om și creatură, chiar și atunci când Îl vede pe Dumnezeu în chip limpede.

Îndumnezeirea se raportează la o schimbare ontologică, decât la o schimbare pur duhovnicească. De aceea, apar trei trepte: aceea care se săvârșește pe parcursul vieții pământești, aceea de după moarte și aceea după învierea de obște. Aceasta din urmă este o înălțare nesfârșită către plinătatea ce nu se atinge niciodată.

„*Îndumnezeirea în viață este slujba sfântă a minții, slujbă cu adevărat dumnezeească, pe care o săvârșește cu Sine Cuvântul înțelepciunii negrăite și o dăruiește pe cât e cu putință celor ce s-au pregătit pe ei înșiși. Această liturghie a dăruit-o Dumnezeu, cu bunătate de sus, firii raționale spre unirea credinței. Aceasta, pentru ca toți cei care prin curăție s-au vrednici, să se împărtășească de ea prin cunoștința celor dumnezeești și să se asemene lui Dumnezeu, făcându-se împreună purtători ai chipului Fiului Său prin mișcările înalte și înțelegătoare ale lor în jurul celor dumnezeești*"[194].

Desăvârșirea e starea de la început sau starea adevăratei naturi a Omului. Căci această stare e de deschidere și comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii. Aceasta este o stare de liniște, pentru că e una cu trăirea în Dumnezeu, în care omul are totul, inclusiv certitudinea vieții veșnice. Starea cea dintâi nu era la capătul desăvârșirii, dar avea în ea îndumnezeirea în dezvoltare, cum n-a avut-o firea

193. ***Imnele iubirii dumnezeiești***, 35, în *op.cit.*, p. 565.
194. Nichita Stithatul, ***Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință***, c. 33, suta a treia, în F.R. 6, pp. 317-318.

umană după cădere. De aceea, toată viața omului e o pregătire continuă pentru
viața veșnică.

*„Păstrarea neschimbată a asemănării cu Dumnezeu, care vine din curăția
cea mai deplină și din multa iubire a lui Dumnezeu, nu o poate face decât tinderea
neîncetată a minții atotvăzătoare spre Dumnezeu. Iar aceasta se naște în suflet
din liniștea stăruitoare dobândită prin virtuți, din rugăciunea curată, neîm-
părtășită și neîncetată, din înfrânarea cuprinzătoare și din citirea încordată a
Scripturilor"* [195].

Modul dialectic de unire cu Dumnezeu este: Dumnezeu ca Persoană iubitoare
Se manifestă și Se dăruiește întreg în fiecare lucrare mai presus de fire, dar, toto-
dată, rămâne neîmpărțit în Sine Însuși, sau rămâne ca întreg neîmpărțit și neîm-
părtășit: *„Dumnezeu întreg Se arată și nu Se arată, Se înțelege și nu Se înțelege,
Se împărtășește și rămâne neîmpărtășit"*[196].

Dumnezeu ni se împărtășește în vremea rugăciunii curate. În rugăciune ne
deschidem exclusiv Lui în modul cel mai intens. Atunci ne strălucește lumina și
iubirea Persoanei Lui într-o vedere ce ni se împărtășește printr-o putere mai pre-
sus de orice ființă creată. Căci în vedere, cel ce vede se întâlnește nemijlocit cu
Cel nevăzut după ființă, dar văzut după lucrări și se împărtășește de El.

Astfel există o întrepătrundere între Dumnezeu și cei vrednici. În Treime pe-
rihoreza se datorează unității de ființă între persoanele neconfundate, în Hristos se
datorează unității de persoană în firi neconfundate, iar între Dumnezeu și cei vred-
nici e o întrepătrundere în unitatea de lucrare între persoane neconfundate.
Lucrarea lui Dumnezeu devine, prin împărtășire, și lucrare a sfinților. Dumnezeu
se mișcă cu lucrarea Lui în sfinți, iar sfinții se mișcă prin aceeași lucrare, devenită
lucrarea lor, în Dumnezeu: *„sfinții au devenit dumnezei prin îndumnezeire și sunt
plini de lucrarea dumnezeească din pricina harului covârșitor al Duhului, așa
încât prin toți e o singură lucrare a lui Dumnezeu și a celor vrednici de
Dumnezeu"*[197].

Îndumnezeirea e o luminare a întregii ființe umane venită din lumina iposta-
sului dumnezeesc: *„Numesc îndumnezeire nefăcută, iluminarea dumnezeirii în-
tr-un mod enipostasiat, iluminare care nu e făcută, ci se arată în mod neînțeles în
cei vrednici"*[198].

Omul se îndumnezeește prin schimbarea la față a lui Hristos în el, adică prin
îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos, unită cu firea Lui și întipărită în ea.
Atunci se vede pe fața lui descoperită strălucirea umanității transfigurate a lui
Hristos, devenită strălucire a lui. Atunci omul s-a făcut transparent pentru Hristos

195. ***Ibidem***, c. 35, suta a treia, în *idem*, p. 319.
196. Sfântul Grigorie Palamas, ***Despre împărtășirea dumnezeiească***, c. 6, în F.R. 7, p. 381.
197. ***Ibidem***, c. 21, în *idem*, p. 400.
198. Calist și Ignatie Xantopol, ***Cele o sută de capete***, c. 68, în F.R. 8, p. 147.

Cel neschimbat la față sau îndumnezeit în umanitatea lui. *„Căci cei îndumnezeiți
prin har, trăiesc cu cele dumnezeești și cu Dumnezeu și le cunosc pe acelea, așa
cum contemplă Dumnezeu, într-un chip asemănător, pe cei ajunși în chipul dum-
nezeesc, și vorbește și se unește cu ei"*[199].

Perspectiva veșnică a îndumnezeirii este a fi în Dumnezeu și a vedea toate în
Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi în toate și va fi văzut în toate, fiind tot atât de
reală prezența unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cât de reale și necontopite în
Dumnezeu vor rămâne toate fápturile adunate în El.

„Nu spuneți: este cu neputință să dobândim Duhul dumnezeesc.
Nu spuneți: putem să ne mântuim și fără El.
Nu spuneți că se poate împărtăși din El cineva în chip neștiut.
Nu spuneți că Dumnezeu nu e văzut de oameni;
*Nu spuneți că oamenii nu văd Lumina dumnezeească sau chiar că e cu ne-
putință aceasta în timpurile de față.*
Nu e niciodată cu neputință aceasta, ci e foarte cu putință celor ce voiesc"[200].

***

Astfel, teologia isihastă pe dreptate poate fi numită chintesența teologiei
creștine trăită autentic.

199. Calist Catafygiotul, ***Despre unirea dumnezeiească și viața contemplativă***, c. 90, în F.R. 8, p. 520.
200. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnele iubirii dumnezeiești***, 27, în Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 502.

PARTEA A TREIA

YOGA ŞI ISIHASMUL

1. DIMENSIUNEA EXISTENȚEI DUPĂ DOCTRINA SAMKHYA-YOGA ȘI ÎNVĂȚĂTURA ISIHASTĂ

Problema existenței a preocupat pe marii oameni religioși și pe marii filosofi încă din începuturi. Cele mai interesante concepții despre existența cosmosului, cu tot complexul lui, au apărut în mituri, apoi în filosofie. Din totdeauna, omul și-a pus întrebări cu privire la existența lumii și a lui însuși, dar n-a reușit să dea un răspuns care să mulțumească îndeajuns pe urmași. Răspunsul a corespuns, de fiecare dată, stadiului în care se afla cunoașterea umană în acel moment. De-a lungul timpului, mintea omului a putut soluționa probleme destul de dificile, dar nu a putut da un răspuns clar cu privire la problema existenței.

Din conținutul textelor vedice indiene despre originea existenței, observăm conturate patru direcții, în ce privește cosmogonia: fecundarea apelor originare, sfârtecarea gigantului primordial *Purușa*, separația cer-pământ și apariția pornind de la o unitate-totalitate. Ultima prezintă cea mai importantă metafizică a cosmogoniei și cel mai înalt grad atins de speculația vedică. *Tapas* – căldura interioară a dat naștere lui *Abhu* – Unul, embrion învăluit de vid. Din el se dezvoltă *kama* – dorința, care a fost sămânță a lui *manas* – conștiința. Mișcarea seminței primare în „*sus*" și în „*jos*" s-a divizat într-un principiu masculin și unul feminin, dând naștere creației. Însă, adevăratul sens al creației rămâne o enigmă: „*cel-ce-veghează asupra lumii din cerul cel mai de sus, o știe numai el – sau nu știe deloc*"[1].

Upanișadele au dezvoltat această idee ajungând să considere ca început al existenței pe *Brahman*, care este Absolutul obiectiv[2], în care începe toată existența și în care se topește toată existența. În existența de sine a lui Brahman se află și existența sinelui uman – *ātman*, care tinde permanent spre starea de eliberare, ce înseamnă conștientizarea faptului că *ātman* e *Brahman*.

Upanișadele yogice vin cu completări, în continuarea vechilor speculații vedice, unele punând accent pe energia cosmică care se manifestă ca putere, ce se zămislește în întreaga existență (univers, macrocosmos și microcosmos), iar *Brahman*, ca suport al ordinii lucrurilor, este această putere.

1. *Rg-Veda* 10. 126, în SBIP.
2. *Brhadāranyaka-Upanișad* 1. 5. 17.

În Bhagavad-gītā existenţa stă în *Brahman* despre care se spune că „*nu este nici fiinţa, nici nefiinţa*"[3], concepţie ce coincide perfect cu speculaţia metafizică vedică. Pentru cei ce practică yoga existenţa este învinsă datorită abolirii ei din mintea ascetului[4], căci „*ascetul cufundat în yoga ajunge fără zăbavă la Brahman*"[5]. Yoga-sūtra nu are în vedere preocupări privind existenţa, ci depăşirea existenţei de către cel ce practică yoga şi ajungerea la starea de *kāivalya*, care este reîntoarcerea la starea primară a celor trei *gunas*, neavând scop pe *puruşa*[6], ci sprijinindu-se reciproc în unire cu eterna esenţialitate. De aceea, Yoga-sūtra pune accent mai mult pe tehnicile care duc la starea de eliberare.

Buddhismul negând pe *ātman* şi *Brahman* neagă întreaga existenţă, afirmând că întreaga existenţă este doar durere şi suferinţă - *dukkha*, provocată de dorinţă - *trsna* sau *tanha*. Cea mai radicală negare a existenţei apare în şcoala Śunyavāda, care vede totul ca vid - *śūnya*. Se ajunge până acolo încât şi *nirvāna* fără substrat e vid. Stingerea existenţei e *nirvāna* cu substrat, adică starea supremă de eliberare.

Devalorizarea existenţei, cu tot complexul ei, apare ca o consecinţă a doctrinei despre *karman* şi *samsāra*. Întreaga existenţă a omului se roteşte în jurul legii *karman*, care este unul din pivotul religiilor extrem-orientale. Orice activitate, fie fizică sau mentală, ce afectează în vreun fel ceea ce este înăuntrul sau în afara limitei corporale este *karman*. Totul fiind sub acţiunea acestei legi implacabile, tot ce există suferă modificare, inclusiv omul. Pentru a da suport plauzibil legii *karman*, s-a instaurat doctrina *samsāra*. În felul în care se prezintă, *karman* devine şi un mijloc de explicare a existenţei în totalitate ei.

În creştinism, întreaga existenţă este valorizată prin Creatorul ei. Dumnezeu aduce totul la existenţă din nimic, fiind cauza creatoare şi proniatoare a existenţei. Suportul întregii existenţe, ca lume nevăzută şi lume văzută, se află în existenţa lui Dumnezeu ca Persoană. Dumnezeu, indicându-Se ca Cel cu adevărat existent, se înfăţişează totodată ca realitate personală. Pentru că există o realitate personală, ca suport supraexistent suprem al existenţei de Sine, e dată peste tot o existenţă şi poate produce fără să se epuizeze existenţa din toate planurile accesibile.

Întreitul Ipostas dumnezeesc creează, susţine şi desăvârşeşte toate prin actele Sale inepuizabile. Omul este ipostasierea unei naturi a cărei parte fundamentală e sufletul, care, dintre toate esenţele create de Dumnezeu, este chipul lui Dumnezeu. Astfel, ca ipostase după chipul lui Dumnezeu, suntem apţi pentru o comuniune inepuizabilă şi continuă cu întreitul Ipostas dumnezeesc. De aceea, lucrările lui Dumnezeu, prin care toate sunt păstrate în existenţa lor, sunt infinite, întrucât Dumnezeu niciodată nu se epuizează în dăruirea lor, pentru că niciodată creaturile nu vor ajunge la capătul împărtăşirii de ele şi niciodată nu vor înceta să iradieze bunătatea şi iubirea dumnezeească.

3. ***Bhagavad-gītā*** 13. 12.
4. cf. ***Bhagavad-gītā*** 5. 19.
5. ***Bhagavad-gītā*** 5. 6 şi 21; cf. 6. 28.
6. v. ***Yoga-sūtra*** 4. 34.

Dacă nu ar exista o Persoană supraexistentă, neîncadrată în sistemul de referinţe al naturii, n-ar putea exista nici persoana umană, chemată la o comuniune cu Persoana supremă.

Fără existenţa persoanelor umane, lumea, ca şi creaţie, ar apărea fără sens sau ca o simplă demonstraţie de putere limitată a lui Dumnezeu. Lumea naturii e creată pentru oameni, nu pentru a avea posibilitatea să-şi manifeste prin ea o putere creatoare ca şi a lui Dumnezeu, ci pentru a fi un mijloc de comunicare între oameni şi Dumnezeu.

Realitatea personală supremă ca existenţă de Sine, nu e monopersonală, ci o comunitate personală, cu o plinătate de viaţă trăită în comuniune. Ea decide în comuniune toate actele ei. Ea este izvorul comun al tuturor realităţilor existente[7].

Prin urmare, existenţa e reală şi îşi are izvor în existenţa de Sine a lui Dumnezeu, ca şi comuniune de Persoane supraexistentă, suprafiinţială şi absolută. Existenţa nu e o iluzie ca în hinduism, nici un vid ca în buddhism şi nici nu se caută abolirea sau stingerea ei, ci, după învăţătura creştină, se caută izvorul întregii realităţi a existenţei, care e Dumnezeu. O existenţă impersonală nu poate fi supraexistentă şi ea cade, în toate privinţele, într-un sistem de speculaţie. Existenţa care e supusă unui sistem speculativ nu poate fi înţeleasă şi nici simţită în realitatea ei. Căci existenţa nesubzistentă în nici un ipostas nu se găseşte nicăieri. De aceea, hinduismul şi buddhismul nu găsesc sensul valoric al existenţei, ci-l topesc fie în *brahman*, fie în *nirvāna*.

1.1. SACRUL, VEŞNICUL ŞI TEMPORALUL

Din sentimentul lui „*das ganz andere*" din mistică s-a născut impulsul de a merge pe *via negationis* şi de a exclude pur şi simplu din *numen*, adică din divinitate, tot ceea ce poate fi spus şi chiar de a-l desemna până la urmă nimic şi supranimic[8]. Însă, una este să crezi în existenţa suprasensibilului şi alta e să îl trăieşti şi să îl percepi ca pe un factor activ, operant, care se manifestă în lucrarea sa. De aceea, sacrul este „*mysterium tremendum et fascinosum*" şi toate religiile afirmă că este atestat de vocea interioară, de conştiinţa religioasă, de uşorul murmur al spiritului în inimă, de sentiment, de presimţire şi de aspiraţie şi el poate fi întâlnit în anumite evenimente, întâmplări sau persoane, toate acestea fiind dovezi concrete[9].

Mircea Eliade susţinea că sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de un cu totul alt ordin decât realităţile naturale, iar „*omul ia cunoştinţă de sacru pentru că acesta se manifestă, se prezintă ca fiind ceva cu totul diferit de profan*"[10].

7. cf. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. I, pp. 159-162.
8. v. Rdolf Otto, ***Despre numinos***, trad. Silvia Irimia şi Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
9. v. Idem, ***Sacrul***, trad. Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
10. v. Mircea Eliade, ***Sacrul şi profanul***, trad. Rodica Chira, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 13, passim.

Omul religios se străduieşte cât mai mult cu putinţă să se menţină într-un univers sacru, având o clară experienţă a sacrului.

Ţinând cont de punctul de vedere al sacrului şi de specificul lui arhaic, orice început este un *illud tempus*, adică o deschidere a Marelui Timp, asupra eternităţii. Evenimentele religioase care se petrec în timp sunt legitime şi logic considerate ca petrecându-se în eternitate. Fiecare din aceste evenimente religioase repetă la infinit arhetipul, adică repetă ceea ce s-a petrecut „*la început*". Aceste acţiuni arhetipale au fost arătate atunci, *in illo tempore*, într-un timp care nu poate fi situat cronologic. *In illo tempore* totul era posibil. Atunci „*speciile*" nu erau fixate şi formele erau „*fluide*". Aceeaşi fluiditate a „*formelor*" constituie, la cealaltă extremitate a timpului, unul din aspectele eshatonului, al momentului în care totul va lua sfârşit şi în care întreaga lume va începe să trăiască într-un timp sacru, în eternitate[11].

Şi sărbătorile au loc tot într-un timp sacru, adică în eternitate. Sărbătorile periodice, care închid un ciclu temporal şi deschid altul nou, întreprind o regenerare totală a timpului. Cea mai importantă sărbătoare de acest gen rămâne în legătură cu anul nou. Ceremoniile marchează tăieturi ale timpului şi trădează o voinţă de abolire integrală a trecutului prin abolirea creaţiei, aşa cum este expusă în mituri. În aspiraţia de a reîncepe o viaţă nouă în sânul unei creaţii noi, se străbate dorinţa de a putea trăi într-un timp sacru, ceea ce înseamnă a proiecta o regenerare a întregului timp[12].

Dacă aproape toate tradiţiile religioase, chiar şi cele indiene, privesc astfel experienţa sacrului şi timpului sacru, nu la fel se prezintă cele două concepte pentru un yogi.

Existenţa nefiind calificată pozitiv, ci accentul se pune pe negarea ei, sacrul nu-şi poate găsi loc în afara existenţei. Întrucât yogi-nul caută abolirea şi absorbirea propriei existenţe, nu are nevoie de nici un element sacru, pentru că sacrul l-ar introduce în lanţul legii *karman*. Abolind existenţa prin propriile sale puteri, el îşi este sieşi sacru şi nimic în afară de sacralitatea lui nu încape şi nici nu se manifestă. Tocmai de aceea *ṛsi* au căutat să depăşească toate acţiunile riturilor sacre brahmane şi să mediteze asupra sensului şi semnificaţiei metafizice a sacrificiului suprem, care era prin excelenţă sacru. Pentru un yogi inexistenţa sacrului înseamnă existenţa plenipotenţială a *Marelui Tot* care face transparent totul: fiinţă şi nefiinţă, univers şi cosmos, *ātman* şi *Brahman*. Este vorba de o auto-prezenţă a imensităţii în vacuitatea totală. Astfel, infinitul este *ātman* ajuns în starea de *kāivalya*, în care nu încape nici o dualitate sau diversitate, ci este o continuă solitudine a yogi-nului cu el însuşi. Eternitatea şi timpul sub nici o formă nu au loc în

11. v. Mircea Eliade, ***Tratat de istoria religiilor***, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 355-372.

12. Pentru detalii v. Vasile Pop, ***Anul Nou în religiile lumii***, în *Revista Teologică*, nr. 1/1994, pp. 19-29.

mintea yogi-nului, pentru că el nu se concentrează conştient asupra timpului, ci doreşte să depăşească orice noţiune de timp. Tinzând spre starea de eliberare din durerea existenţei, el nu mai are nevoie să se folosească de timp, căci ajungând în starea de *asamprajñāta-samādhi* sau *pari-nirvāṇa* a depăşit total timpul şi existenţa, fiind absorbit în *Marele Tot* ca o picătură de apă într-un ocean. Această absorbţie nu permite nici o limitare şi nici o legare, ci înseamnă totala dezlegare de tot ceea ce l-a înconjurat material sau spiritual. Este o anihilare totală prin abolirea conştiinţei[13].

Creştinismul a conştientizat, prin învăţătura sa, că Dumnezeu este prezent peste tot şi în toate, adică sacrul este prezent peste tot, inclusiv în om. Dacă noţiunea de „*sacru*" lasă oarecum o urmă de privire exterioară subiectului, noţiunea de „*sfinţenie*" priveşte modul clar de trăire religioasă interioară. Iar isihaştii au înţeles acest lucru cel mai bine.

Sfinţenia ne este dată prin harul dumnezeesc, ce ni se comunică prin intermediul umanităţii transfigurate a lui Hristos şi nu în afara ei. Hristos, ca Dumnezeu-Om, ne comunică puterile dumnezeeşti ale naşterii din nou. Iubirea dumnezeească ne întâmpină, se revarsă în fiinţa noastră, prin faţa Lui cea omenească. Dacă se spune în Simbolul credinţei că „*s-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui*", nu înseamnă că s-a distanţat spaţial de omenire, ci „*s-a suit mai presus de toate cerurile ca toate să le umple*" (Efeseni 4:10). Starea de-a dreapta nu e ceva local, despărţită de sfinţenie, ci e participare la mărirea şi puterea lui Dumnezeu, e înălţare peste limitele pământescului, e existenţă îndumnezeită, care îi dă posibilitatea unei prezenţe deosebite pe pământ, e dincolo de timp şi spaţiu. Isihastul este conştient de tot ce-l înconjoară, de prezenţa harului în el, preamăreşte toată existenţa conştient că totul este de la Dumnezeu, şi că umanitatea lui Hristos înviat este liberă de categoriile terestre ale spaţiului şi timpului şi intră într-o dimensiune supraspaţială şi supratemporală, spre care tinde şi el. Aici nu-şi are loc nicidecum dimensiunea de anihilare a existenţei, spaţiului şi timpului ca la un yogi.

Mântuitorul Iisus Hristos, ca om, trăieşte şi în dimensiunea Duhului dumnezeesc, care l-a pătruns şi luminat toată făptura şi pe care noi nu ne-o putem imagina. Ştim doar atât, că, în planul ei de existenţă, înălţarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui este totuna cu coborârea în cea mai adâncă intimitate a omenirii. Pe măsura adâncirii în Dumnezeu sporeşte şi comuniunea cu oamenii. Acest mod de comuniune inter-personală îl înţeleg pe deplin asceţii isihaşti. În afara lui Hristos comuniunea cu Dumnezeu nu e posibilă, în afara lui Hristos existenţa umană se scurge sub zările destinului, ce are legi implacabile ca ale yogi-nului.

Pentru un trăitor isihast timpul nu este o povară ce trebuie anihilată, ci este o perioadă de pregătire pentru împărăţia lui Dumnezeu. Toţi sfinţii Părinţi au înţeles în acest fel timpul şi viaţa pământească limitată în timp. Timpul e lupta pe care o duce ascetul cu puterile rele din sine şi din afara sa, urmând pilda Mântuitorului.

13. cf. ***Yoga-sūtra*** 1. 2.

Spre deosebire de hinduism şi buddhism, creştinismul percepe timpul linear,
adică timpul are un început şi va avea un sfârşit. Dumnezeu nu se manifestă într-un
timp cosmic, ci într-un timp istoric care e ireversibil. Prin Mântuitorul Hristos
istoria este sanctificată pentru că Dumnezeu S-a întrupat, şi-a asumat o existenţă
umană condiţionată istoric. Evenimentele cuprinse în Evanghelie sunt într-un
timp istoric precizat cu claritate. Iar creştinul care participă la Sfânta Liturghie
întâlneşte acel timp în care a trăit şi a pătimit şi a înviat Mântuitorul. Sfânta
Liturghie a unei duminici date e solidară cu Sfânta Liturghie a duminicii prece-
dente şi cu aceea a duminicii ce va urma. Prin urmare, istoria în timp se dovedeşte
a fi o nouă dimensiune a prezenţei lui Dumnezeu în lume, pentru că intervenţia
lui Dumnezeu în istorie şi mai ales Întruparea, în persoana istorică a Mântuitoru-
lui, are un scop transistoric: mântuirea omului.

Trebuie făcută o discernere între timpul profanat, infectat, negativ al căderii
şi timpul sacru, răscumpărat şi orientat spre desăvârşirea sa pozitivă. Prima formă
este ordonată de anotimpurile cosmice şi este timpul ciclic, timpul întoarcerilor,
fără ieşire, timpul închis în propriul său cerc, care provoacă neliniştea absurdului
repetărilor inepuizabile. A doua formă este timpul existenţial în care fiecare clipă
poate să se deschidă din interior pe o cu totul altă dimensiune. Este timpul sacru
sau timpul liturgic. Participarea sa la absolutul infinit îi schimbă natura. Veşnicia
nu este nici înainte, nici după timp, ea este acea dimensiune spre care timpul poate
să se deschidă.

Numai în Hristos timpul îşi găseşte axa lui. Sfinţii Părinţi afirmau că Dum-
nezeu a intrat în timp, pentru ca noi, oameni ai timpului, să devenim veşnici. Mân-
tuitorul Hristos nu distruge timpul, ci îl împlineşte, îl revalorifică şi îl răscumpără.
Evenimentele nu mai sunt distruse, ci rămân depuse în memorie de Dumnezeu.

Dacă memoria noastră ne oferă prezenţa omogenă a trecutului ca amintire,
memorialul liturgic merge mai departe şi nu conţine imaginile trecutului, ci chiar
evenimentele. Prin puterea tainei liturgice, timpul se deschide, iar noi suntem pro-
iectaţi în locul în care veşnicia se încrucişează cu timpul şi devenim astfel
contemporani reali ai evenimentelor biblice de la facerea lumii la a doua venire a
Mântuitorului. Expresia *„în vremea aceea"* a lecturilor biblice, înseamnă *„timpul
sacru"* - in illo tempore - *„acum"*, *„aici"*.

Creştinii primelor secole contemplau în mod firesc lumea nevăzută, timpul
pătruns de ceea ce este dincolo, unde *„puterile cereşti, împreună cu noi nevăzut slu-
jesc"* (Sfânta Liturghie a Darurilor), iar slujitor este unicul Preot, Mântuitorul Hristos.

Dumnezeu plasându-se într-o aşteptare în raport cu noi, de la chemarea Sa şi
până la răspunsul nostru, apare raportul între El, ca veşnic, şi timp. De aici se vede
că ţine timpul legat de veşnicia Sa. Veşnicia acceptă timpul în ea, adică Dumnezeu
acceptă făptura, care trăieşte în timp, în veşnicia Sa, deşi timpul reprezintă şi o
distanţă spirituală între persoanele create şi Dumnezeu. Veşnicia este astfel atât în
timp, cât şi deasupra timpului. Rămâne o distanţă între noi şi Dumnezeu, dar
această distanţă are loc în cadrul iubirii, deci a veşniciei lui Dumnezeu. Veşnicia

care se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp,
împreună cu eforturile făcute de oameni, în veşnicul prezent în Dumnezeu. Astfel
creatura câştigă veşnicia prin mişcarea ei spre Dumnezeu, în timp[14].

Ieşirea din timp şi trecerea în veşnicie se face prin moarte. Moartea aruncă un
văl tragic asupra existenţei, dar isihastul, prin gândirea sa, care caută existenţei un
sens, nu poate accepta lipsa de sens a morţii, cum o face yogi-nul. Acceptată ca
eveniment definitiv, moartea privează de sens nu numai persoanele umane şi
fiinţa lor, ci şi lumea întreagă. Căci sensurile lucrurilor sesizate de persoane lip-
site de sens n-au nici ele un sens. Dar sensurile lumii nu se pot nega. Moartea
definitivă ar face inutilă sau inexplicabilă nu numai gândirea persoanelor umane,
ci toate valorile spirituale care le susţin. De aceea, moartea nu e un act de negare
a vieţii, care ar dispreţui darul lui Dumnezeu, ci o folosire a acestui dar funda-
mental de supremă iubire, pentru care ne-a fost dată viaţa. Ca realitate, moartea
descoperă sensul adevărat al vieţii veşnice şi devine un act de supremă înălţare a
vieţii, de cea mai puternică trăire a ei[15]. Aşa au înţeles toţi sfinţii şi aşa înţeleg
trăitorii isihaşti moartea, ca pe o trecere spre viaţa veşnică, ca pe o apropiere de
Hristos şi nu ca un simplu act fără semnificaţie, inert în faţa unei stări de eliberare
dobândite şi cunoscute încă din această viaţă, cum o cunoaşte yogi-nul. Căci nu
există un Dumnezeu al lumii sacre şi unul al lumii întunecate, ci un unic Dum-
nezeu. El este existenţa întreagă, veşnicia şi timpul, începutul şi sfârşitul.

1.2. UNIVERSUL ŞI CREAŢIA

După doctrina Sāmkhya-Yoga, universul este un vast ţesut pătruns de forţa
impersonală a legii *karman*. Orice existenţă participând la acest univers karmic e,
într-un sens sau altul, în contact direct cu întreg universul. Izolat şi intangibil este
ātman pe care numai *māyā* şi *avidyā* îl poate considera alterat de fenomene,
condiţionat de legea *karman*. Prin puterea simpatică a lui *puruşa*, iluminat şi
activând de la distanţă, însă, totuşi, rămânând inactiv, intelectul capătă virtutea
magică a activităţii simpatice, a unei modificări fără contact, la distanţă. În locul
activării prin contact şi condiţionării de legea *karman*, yogi-nul instaurează forţa sa
proprie, transcendând *karman* tocmai pentru că transcende legea contactului; a do-
rinţei imediate, adică a fenomenelor fizice şi psihice. Forţa dezlănţuită de yogi-ni e
superioară chiar şi universului, pentru că e independentă şi paralelă de forţa legii
karman. Secretul manifestării acestei forţe este *meditaţia*, sau asimilarea, pose-
darea oricărui lucru sau fapt nu prin mijloace senzoriale sau intelectuale a acestui
ţesut pătruns de *karman*, nu prin experienţă şi cunoaştere, ci prin virtutea activării
la distanţă a universului descoperit sau creat de yogi-ni. De aceea, yoga este, în

14. v. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. 1, pp. 172-198.
15. v. Dumitru Stăniloae, ***Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă***, pp. 278-285.

karman şi o instaurare a
ultimă esenţă, o retragere din universul penetrat de legea *karman* şi o instaurare a
unui univers magic. Este o distrugere a acestui univers şi crearea unui nou univers
prin meditaţie. Meditaţia presupune, dacă nu crearea absolută a obiectului meditat,
cel puţin crearea lui aparentă prin delimitarea, precizarea şi izolarea lui definitivă
de restul obiectelor. Mediaţia dizolvă absolutul aparent al legilor, căci orice lege e
validă relativ la ceva, şi duce la reîntoarcerea la punctul de plecare, la *prālaya*.
Posibilitatea aceasta de invalidare a unor legi concrete condiţionând un
univers concret este datorită doctrinei *māyā*. Însă yoga nu postulează irealitatea
fenomenelor sau caracterul lor aparent şi excesiv de relativ (cum afirmă Vedānta),
de aceea nu caută eliberarea printr-o identificare a substratului ultim al experienţei
cognoscitive -*ātman*, cu substratul utim al universului - *Brahman*, şi nici prin con-
templaţia lui *Brahman*, ci foloseşte meditaţia prin care toată existenţa e izolată din
complexul *karman*, ajungând la *kāivalya*[16].
După învăţătura creştină şi isihastă universul şi toate cele ce există sunt cre-
ate de Dumnezeu din nimic. Creaţia este adusă la existenţă pentru a-L revela pe
Dumnezeu şi pentru a participa la bogăţia fiinţei Lui, avându-şi solidaritatea în
această participare. Raţiunile lumii create din nimic au ca model şi susţinere raţiu-
nile veşnice ale Logosului. Dacă creaţia ar fi din fiinţa lui Dumnezeu, ea ar fi păr-
taşă prin fiinţă de plenitudinea Lui, iar omul, legat de ea, ar fi, şi el, etern şi egal
cu Dumnezeu şi nu s-ar explica responsabilitatea lui faţă de Dumnezeu şi setea de
un absolut superior lumii.
Creaţia nu e nici dintr-o substanţă eternă, coexistentă cu Dumnezeu, căci în
acest caz ar fi egală în eternitate cu Dumnezeu şi atât El, cât şi ea s-ar limita reci-
proc, neavând nici El, nici ea plenitudinea. În acest caz Dumnezeu n-ar mai fi bun
cu creaţia şi creaţia n-ar putea fi mântuită din relativitatea ei absurdă. De aseme-
nea, n-ar exista o libertate umană necondiţionată şi nici o normă a responsabi-
lităţii. Dumnezeu nu ar putea impune lumii forma pe care a voit-o şi nici omului
o direcţie spre Sine prin exerciţiul unei responsabilităţi.
Creaţia este opera iubirii lui Dumnezeu[17] dintr-un motiv şi cu un scop. Motivul
creaţiei este bunătatea lui Dumnezeu, atribut evidenţiat de sfinţii Părinţi, opus ideii
că Dumnezeu a creat lumea dintr-o necesitate internă, care duce şi ea la panteism.
Dacă pe toate le-a creat Dumnezeu pentru a se împărtăşi din iubirea Lui,
scopul lor este să ajungă la o participare deplină la această iubire, adică la o comu-
niune deplină cu Dumnezeu.
Fiinţele raţionale au fost aduse la existenţă ca să dobândească, prin lucrarea
lor liberă, existenţa bună şi prin aceasta să ajungă la veşnica existenţă bună, căci
numai ele pot deveni martorul măririi şi bunătăţii lui Dumnezeu arătată prin lume
şi numai ele se pot bucura conştient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu.

16. cf. ***Yoga-sūtra*** 4. 32.
17. v. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. 1, pp. 321-418.

Ca operă a iubirii şi înţelepciunii lui Dumnezeu, creaţia are două laturi: una
nevăzută, a puterilor cereşti, şi alta văzută. Între cele două există o strânsă legă-
tură şi există un dialog progresiv de iubire ce-şi are izvorul în iubirea inepuizabilă
a lui Dumnezeu.
Existenţa puterilor netrupeşti create ne arată putinţa unei cunoaşteri directe a
realităţii spirituale, putinţa unei comunicări directe între spirit şi spirit. Existenţa
puterilor cereşti, ca structuri indefinite de comunicare a adâncimii infinite a lui
Dumnezeu, nu e numai o punere în relief a acestei adâncimi a Lui, ci înseamnă şi
o grea probă pentru om de a nu se lăsa ispitit să considere lumea spiritelor ca
ultimă realitate, cum consideră doctrinele teosofice şi antroposofice. E o mare
subtilitate, dobândită de capacitatea de sesizare a spiritului uman, de a distinge pe
Dumnezeu Care Se comunică prin spirite, dar nu e identic cu ele. E o mare fineţe
duhovnicească de a nu socoti pe îngeri mai presus de Mântuitorul Hristos, în
numele Căruia se roagă schimonahii isihaşti. Căci, comuniunea în Biserică, pre-
cum şi sobornicitatea Bisericii, cuprinde şi pe îngeri[18].
Creaţia văzută este un dar de la Dumnezeu pentru oameni, la fel cum este un
dar dumnezeesc şi viaţa omului. Înţelepciunea, ştiinţa, bucuria sunt daruri ale lui
Dumnezeu. Chiar dacă lumea creată ar fi dată omului spre cunoaştere tot ar fi un
dar dumnezeesc. Însă ea e dată şi pentru viaţa trupească a omului şi pentru for-
marea lui spirituală în vederea vieţii veşnice. Şi, în aceasta, se vede marea iubire
a lui Dumnezeu faţă de om, arătând că lumea e o cuvântare coerentă a lui Dum-
nezeu către om, într-o înaintare continuă ce vădeşte sensul ei. Lucrurile date nouă
ca dar de la Dumnezeu pot deveni darul nostru către Dumnezeu, prin faptul că
suntem liberi de întoarcerea lucrurilor către Dumnezeu şi prin iubirea ce-o arătăm
lui Dumnezeu. Însă cel mai mare dar pe care cineva îl poate face lui Dumnezeu
este darul vieţii sale însăşi, ce nu înseamnă dispreţuirea darului primit, ci preţuirea
de către cel ce l-a primit. În dăruirea vieţii către Dumnezeu voinţa umană face un
sacrificiu suprem, sacrificiu făcut de schimonahii isihaşti. Astfel, dialogul darului
între Dumnezeu şi om este că fiecare se dăruieşte celuilalt.
Un alt dar dat omului de către Dumnezeu este raţiunea ca organ de cunoaştere
a creaţiei. Omul are datoria de a cunoaşte creaţia la nivelul capacităţii raţiunii
umane, de a o sesiza şi de a vedea multa iubire a lui Dumnezeu.
Deşi este transcendent ca origine, omul îşi are existenţa sa încredinţată libertăţii
sale. El nu e încredinţat ca un obiect pasiv altcuiva, aşa cum e natura, căci are carac-
terul unei contingenţe active şi nu pasive, ca şi natura. Omul are puterea creatoare,
prin modelarea materiei pentru el însuşi, şi procreatoare. Astfel, libertatea omului se
întâlneşte cu libertatea lui Dumnezeu într-o colaborare, când omul este conştient de
ceea ce îi este propriu şi când voieşte să meargă pe calea dumnezeească.

18. v. Dionisie Pseudo-Areopagitul, ***Despre Ierarhia cerească***, în *Opere complete*, pp. 15-39;
Dumitru Stăniloae, ***op.cit.***, vol. 1, pp. 419-450.

Datorită rațiunii și libertății, omul distinge binele de rău. Lupta răului este împotriva omului care se dorește realizat pe sine însuși în Dumnezeu. Prin lupta lor demonii atrag pe oameni în platitudinea existenței, în neputința de a vedea perspectivele spirituale infinite ale ei, într-un întuneric și într-un înspăimântător minus al existenței, într-o violență a pasiunilor care slăbesc sufletul și putința de a-l vedea pe Dumnezeu. Ei caută să-i aducă pe oameni într-un gol existențial, îndemnându-i să calce poruncile dumnezeești și să introducă dezordinea în creație. Această luptă cumplită cu puterile demonice o poartă permanent schimonahii isihaști. Căci lucrarea duhurilor rele este o lucrare nevăzută, ispititoare, plăcută în aparență și cuceritoare. De aceea, toți părinții neptici fac apel la rațiunea și libertatea omului luminate de har pentru a ieși învingător din războiul nevăzut cu duhurile rele.

Dacă, pentru isihaști, creația și viața sunt daruri de la Dumnezeu, pentru yogi-ni universul și viața stau sub semnul dramaticei legi *karman*, având-și cauza în suferință și necunoașterea existențială și consumându-se în acestea. Yogi-nul urmărește simplificarea extremă a vieții prin *ekāgratā* cu scopul de a aboli multiplicitatea și fragmentarea și de a reintegra sau totaliza totul. Retrăgându-se de sub impulsul vieții omenești, unde libertatea și responsabilitatea au un mare rol, yogi-nul caută viața ritmată, adică viața universului, prin transformarea haosului vieții psihosomatice într-un univers propriu, reintegrat în marele Univers, văzut prin toate tehnicile psihofiziologice de la *āsana* până la *ekāgratā*. El nu poate obține eliberarea finală fără a cunoaște o etapă prealabilă de *„cosmicizare"*. Faza intermediară este cosmosul cu ritmul lui - *rta* și realizarea acestui ritm în toate planurile vieții psihosomatice. Acest ritm este indicat în structura Universului prin rolul *„unificator"* pe care îl joacă astrele. Desigur, este o etapă intermediară, pe care o schițează și Patañjali[19], căci finalul este desolidarizarea completă de tot ceea ce este creat.

Isihastul simplifică viața pentru a cuceri dimensiunile spirituale ale vieții, dăruind viața lui Dumnezeu, Creatorul vieții. Opoziției totale față de viață, specifică spiritului indian, isihastul îi arată o valorizare a vieții prin faptul că pe toate darurile date de Dumnezeu omului se află crucea, ca armă de biruință împotriva răului, pe care s-a înălțat Cuvântul vieții.

Dacă *samādhi* echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalități ale realului într-o singură modalitate, adică plenitudinea nediferențiată de dinaintea creației, îndumnezeirea, spre care tinde isihastul, e răsplata luptei pe care o duce în această viață pentru a dobândi asemănarea cu Dumnezeu.

Legea *karman*, care generează faptele și perpetuează durerea, are efect și asupra timpului și asupra eliberării. Astfel, Universul se află sub legea devenirii[20]. Toate practicile spirituale ale yogi-nului și toate mijloacele pentru a atinge elibe-

19. v. ***Yoga-sūtra*** 1. 40.
20. Privind devenirea v. Ananda K. Coomaraswamy, ***Hinduism și budism***, trad. George Popa, Ed. Timpul, Iași, 1997.

rarea țin de încadrarea în această lege a devenirii, într-un flux ce nu se desfășoară oricum, ci doar atât cât această lege este respectată, ce cuprinde în ea toate fenomenele mentale, instrumentale sau obiectuale.

Creația, având-și început în iubirea și înțelepciunea lui Dumnezeu, este supusă legii dumnezeești a ascultării de poruncile lui Dumnezeu. Neascultarea protopărinților a dus la ruperea comuniunii cu Dumnezeu și a fost nevoie de legi dumnezeești, date prin oameni sfinți, legi care urmăresc revenirea omului la starea dintâi, adică tinderea spre cerul nou și pământul nou iradiate de Duhul lui Hristos Cel înviat.

Un mistic isihast intrând în *„el însuși"* se va închide în chilia lăuntrică a inimii sale, pentru ca aici să găsească, mai adânc decât păcatul, începutul unui urcuș în cursul căruia universul îi va apărea din ce în ce mai unit, din ce în ce mai coerent, pătruns de puteri duhovnicești.

În calea sa de unire cu Dumnezeu, omul nu respinge făpturile, ci adună în iubirea Sa cosmosul dezbinat prin păcat, ca, în cele din urmă, să fie transfigurat prin har. Căci, omul a fost creat cel din urmă ca să fie introdus în univers ca un rege. De aceea, omul și universul întreg sunt chemați să intre în Biserică, în comuniune cu energiile necreate, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcuți, după sfârșitul veacurilor, în veșnică împărăție a lui Dumnezeu[21].

În yoga binele și răul se disting în sânul cosmosului, ca ceva spiritual sau material în mod simetric, dar demarcate de o axă orizontală. Fiind dincolo de morală, în yoga binele și răul sunt numai manifestări naturale, stări mentale - *vrti*, care nu au nimic de a face cu binele metafizic sau cu *samādhi*. Yogi-nul practică binele ca mijloc de autodisciplină. Însă, când detașarea de existență și de obiectele ei e realizată, yogi-nul renunță la toate, nu în sensul că se întoarce la umanitate, ci în sensul că nu-l mai interesează și nu-l mai ajută în ascensiunea sa aceste instrumente care trebuie părăsite[22].

În creștinism, binele și răul se înfruntă moral. Mântuirea implică binele concretizat prin fapte bune, dar nu prin puterile omului, ci cu ajutorul harului dumnezeesc. Căci binele își are izvorul în Binele suprem, care e Dumnezeu.

Prin urmare, toată viziunea yogi-nului privind Universul și omul se manifestă pe orizontală, pe o structură geometrică. Omul este virtual co-extensiv cu cosmosul în toate planurile activității sale. Toată creația e interpretată ca un moment al devenirii universale, un miracol al *„iluziei"* cosmice. Pentru un isihast omul și creația poartă un dialog cu Dumnezeu pe verticală, un dialog indestructibil și etern, prin rugăciune, un dialog personal.

1.3. ĪŚVARA ȘI DUMNEZEU

Strădania de a îmbrăca în forme inteligibile, adică realiste, concepția fundamentală idealistă care neagă o lume în afara lui *ātman*, din care își trage rădăcina gândirea

21. v. Vladimir Lossky, ***Teologia mistică a Bisericii de Răsărit***, pp. 133, 138-140.
22. cf. ***Yoga-sūtra*** 2. 40-43.

Upanişadelor, a condus mai întâi la panteism, care face conştiinţei empirice concesia de a recunoaşte realitatea lumii şi susţine, alături de aceasta, unicitatea lui *ātman*, explicând că această lume nu ar fi nimic altceva decât *ātman*. Această afirmaţie era, în fond, un act de autoritate şi a dus într-acolo că lumea, ca formă fenomenală a lui *ātman*, îi apărea lui *ātman* însuşi ca un Altul, oricât de mult se căuta să se niveleze această contradicţie prin asigurarea neobosit repetată că lumea ar fi identică cu *ātman* cel nesfârşit de mare din afara noastră cu cel nesfârşit de mic din noi.

Dar s-a mers mai departe în această direcţie, afirmându-se că *ātman*, ca principiu, este contrastat nu numai cu lumea, ca aparenţă a sa, ci şi cu *ātman* din om, cu care la origine el este identic. Aşa s-a născut teismul. *Ātman* nu este un *deva* în sens vedic, ci **Īśvara** - „*domnul*"[23].

Acest teism introdus de *Svetaśvatara-Upanişad* este preluat şi dus mai departe de Upanişadele ulterioare care caută o apropiere de religia populară, legându-l pe *ātman* al doctrinei upanişadice de cultul lui *Śiva*, patronul yogi-nilor.

Întrucât *Īśvara* apare şi în Yoga-sūtra, majoritatea comentatorilor târzii au susţinut că yoga este teistă, influenţaţi fiind şi de comentariile lui Sankara, Rāmānuja şi Mādhva, din sistemul vedantin, doctrine ce au apărut în Malabar şi Tamil.

Să ne oprim asupra teismului formulat de Rāmānuja. Rāmānuja s-a detaşat de absolutul impersonal afirmat de monismul vedantin, lipsit de orice atribute, mişcare şi iniţiativă, şi a afirmat că adevărul, frumuseţea şi perfecţiunea ne vorbesc despre o raţiune primară în a cărei experienţă se realizează toate acestea. Această raţiune primară sau divinitate trebuie să fie la fel de reală şi distinctă ca şi celelalte suflete din lume, suflete ce sunt în totală dependenţă existenţială faţă de ea. Compasiunea sa pentru sufletele din lume este independentă de performanţele spirituale pe care ele le realizează. Rāmānuja afirmă că sufletele continuă să existe ca entităţi distincte şi după ce au atins eliberarea. Mai afirmă şi obiectivitatea capacităţilor de cunoaştere ale omului, în contrast cu relativitatea lor din monism.

Divinitatea doctrinei lui Rāmānuja este definită ca *Brahman-saguna*, adică Brahman cu atribute, spre deosebire de *Brahman-nirguna*, fără atribute. Calităţile sale de *sat* - fiinţă, *cit* - conştiinţă şi *ananda* - fericire, îi conferă o personalitate şi un caracter. Cele mai importante caracteristici ale sale sunt cunoaşterea, puterea şi dragostea. Ea a creat lumea din dragoste şi i-a dat legi pentru a ajunge la perfecţiune. Deşi lumea e imperfectă, ea nu este atinsă de imperfecţiunea ei şi nici de suferinţa sufletelor ce o compun. Uneori divinitatea lui Rāmānuja este numită *Īśvara*.

Răul este rezultatul acţiunilor anterioare ale sufletului, produsul legii *samsāra*, al ignoranţei lor de a se raporta corect divinităţii. Omul este pe deplin responsabil de faptele sale.

Bhakti - calea devoţiunii este o căutare şi o cunoaştere a divinităţii, prin antrenarea intelectului şi voinţei, prin care sufletul devine conştient de relaţia sa cu divinitatea pe care o invocă [24].

23. v. Paul Deussen, ***Filosofia Upanişadelor***, pp. 130-134.
24. v. Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 2, pp. 659-721; cf. Surendranath Dasgupta, ***A History of Indian Philosophy***, vol. 1, pp. 474-477.

Deşi atractiv, teismul lui Rāmānuja are multe lipsuri. Definind relaţia între individ şi divintiate, Rāmānuja vede totalitatea indivizilor şi lumea materială ca alcătuind suma atributelor divinităţii. Nu se precizează modul în care lumea materială a intrat în existenţă. Întrucât legea *karman* nu poate fi controlată, o divinitate suverană peste această lume nu poate co-exista cu o lege impersonală şi oarbă şi nu poate fi morală. Nu poate fi explicată nici originea legii *karman*. Se pune problema: dacă sufletele au fost create pure şi libere, cum au ajuns în robia legii *karman*? Lumea divinităţii lui Rāmānuja împreună cu sufletele suferă de imperfecţiune. Această divinitate nu este capabilă de a scoate lumea din lanţul legii *samsāra*. Întreg teismul său este imperfect. Întrucât nu există o rupere deplină de conceptele moniste, noţiunile de divinitate personală, om şi lume nu se pot angrena într-o formulare logică şi consecventă. Cu toate că gândirea lui Rāmānuja reprezintă un salt extraordinar spre abandonarea monismului absolut, progres realizat pe cale intuitivă şi sub influenţa misticii tamil intrată în contact cu creştinismul prezent în Malabar, abia teismul creştin a putut corela valorile fundamentale de care se leagă existenţa noastră, într-un sistem consecvent şi viabil.

Când s-a afirmat că yoga este teistă, cu siguranţă comentatorii s-au bazat pe explicaţiile date de Rāmānuja şi contemporanii săi. Suportul de la care s-a plecat a fost că *Īśvara* este atestat în vechile texte indiene, Vedele şi Upanişadele, că deţine cunoaşterea şi puterea şi că este perfect şi omniscient[25].

Dar *Īśvara* nu este creator, ci doar un ajutător al celor ce practică yoga. El a pătruns în dialectica Yoga oarecum din afară, având un aspect de simpatie metafizică. Nici Patañjali, nici Vyāsa nu explică cu exactitate intervenţia lui *Īśvara* în natură, ceea ce denotă că *Īśvara* este un produs spontan al yogi-nilor. Patañjali nicidecum nu-i acorda importanţa pe care i-au acordat-o comentatorii târzii. El a pus accent pe tehnica yoga şi nu pe rolul lui *Īśvara*.

Se pune problema de ce a simţit nevoia Patañjali să-l introducă pe *Īśvara* în Yoga-sūtra? *Īśvara* corespundea unei realităţi de ordin experimental. El poate să provoace *samādhi*, dar cu condiţia ca yogi-nul să practice *Īśvarapranidhāna* - devoţiunea către *Īśvara*[26], adică uşurarea etapelor finale ale practicii yoga datorită acestei devoţiuni.

După cum ni-l prezintă Patañjali şi Vyāsa[27], *Īśvara* nu are măreţia unei divinităţi creatoare şi atotputernice, dinamice şi grave. Este mai mult o determinare ca principiu al manifestării universale în raport cu Brahman[28], în acord cu legea *karman* a fiecărui om. Vedānta se exprimă în felul următor: marea realitate e *Brahman*, marele adevăr e *ātman*, iar *jīva* şi *Īśvara* sunt iluzorii între cele două[29]. Patañjali ni-l arată ca un guru al înţelepţilor din timpuri imemoriale, nelegat de

25. cf. Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, ***op.cit.***, pp. 353-356.
26. cf. ***Yoga-sūtra*** 2. 5; 1. 23.
27. v. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 23-26; 2. 45, în *op.cit.*
28. v. René Guénon, ***Omul şi devenirea sa după Vedanta***, p. 21.
29. v. Surendranath Dasgupta, ***op.cit.***, vol. 1, p. 477.

timp[30], ca un *Purușa* distinct, totdeauna liber, totdeauna Domnul, neatins de cau-
zele suferinței, faptelor sau de rezultatele lor[31].
În *Rg-Veda* 10.90, *Purușa* este numit „*Domnul nemuririi*", expresie dez-
voltată în *Śvetāśvatara-Upanișad* și *Īśa-Upanișad*[32]. Pentru Patañjali *Īśvara* nu e
nici eficient, nici cauză materială a Universului. Rolul lui e de a servi ca obiect de
concentrare pentru yogin și reprezintă un *purușa* primordial liber de orice formă
a existenței fenomenale. *Īśvarapranidhāna* este un act intelectual, deoarece în el
se află limita germenului atotcunoașterii[33]. Deci *Īśvara* nu joacă un rol esențial în
practicile yoga. El poate ajuta pe yogin doar să-și fixeze spiritul în el. *Īśvara* e
punctul în care yogi-nul își poate fixa meditația sa discriminativă. Nu e nicidecum
o divinitate personală[34] și nu dă posibilitatea unei experiențe *bhaktice* autentice și
mistice. Însă, sub influențele conjugate ale ideii *bhaktice*, s-a renunțat la caracte-
ristica magică a practicii yoga în favoarea celei devoționale, într-un moment când,
în epoca medievală, sub impulsul comentariilor lui Vacāspati Miśra, Vijñāna
Bhikșu și Nīlakantha și al teismului lui Rāmānuja, *Īśvara* capătă atribute divine și
i se acordă un rol important în yoga. În fond, el nu este decât un arhetip al yogi-
nilor care, fără să se întrupeze, a ajuns la starea de *kāivalya*.
Sfânta Scriptură ne arată pe Dumnezeu total diferit de *Īśvara*.
În primul rând, de la primul și până la ultimul verset ni-l prezintă ca un
Dumnezeu personal, nu ca un spirit sau domn impersonal, cum e *Īśvara*. Astfel,
Dumnezeu nu poate fi cunoscut intuitiv prin speculație filosofică, pentru că nu e
o idee sau un concept sau un absolut abstract, ci o realitate personală. El e cunos-
cut prin Revelația naturală și supranaturală.
În al doilea rând, nu ne prezintă speculația omului despre Dumnezeu, ca în
scrierile sacre orientale, ci descoperirea lui Dumnezeu omului, atât cât omul poate
să-l cuprindă pe Dumnezeu cu rațiunea sa.
În al treilea rând, Dumnezeu este diferit de toate tipurile divinităților hinduse,
prin personalitatea Sa și atributele Sale. Brahman este un tot-universal imperso-
nal, *Īśvara* este un *macro-purușa*, la fel impersonal. Sfânta Scriptură și textele
patristice Îl prezintă pe Dumnezeu o Persoană supremă, creatoare și proniatoare.
Dumnezeu este, mai mult decât oricare religie, o comuniune de Persoane, ca
izvor al iubirii și comuniunii. Prin faptul că există prin Sine și nu în afară de Sine,
demonstrează că e izvorul a toată existența. Ca realitate personală supraexistentă
este apofatic, în sensul că este necunoscut în ființa Sa, dar se face cunoscut prin

30. ***Yoga-sūtra*** I. 26.
31. ***Yoga-sūtra*** I. 24; cf. ***A Source Book in Indiana Philosophy***, p. 458.
32. H.P. Sullivan, ***Īśvara***, în ER, vol. 7, pp. 450-460.
33. ***Yoga-sūtra*** I. 25.
34. Cum susține Gheorghe Iurj în comentariul său la traducerea românească făcută de Constantin Făgețan a tratatului ***Yoga-sūtra*** și Alexandru I. Stan în teza sa de doctorat ***Biserica Ortodoxă și religiile lumii***, în Ortodoxia, nr. 2/1984, pp. 243-244. Indianistul Sergiu Al-George îl consideră o divinitate masculină, în ***Filosofie indiană în texte***, p. 28.

lucrările Sale, care sunt energii dumnezeiești necreate. O esență impersonală, cum
e *Īśvara*, nu poate fi supraexistentă pentru că se află în toate privințele într-un sis-
tem de referințe. O esență care e supusă unui sistem de referințe nu subzistă prin
sine nici în forme, nici în realitatea ei.
Raportul între Persoanele treimice se răsfrânge și în raportul cu creatura.
Miezul acestui raport îl constituie bunătatea și iubirea, atribute ce lipsesc oricărei
divinități orientale. Dumnezeu, aducând totul la existență din nimic și înzestrând
creația cu atâtea daruri, între care și cel al cunoașterii, dar nu o cunoaștere in-
telectuală, ci catafatică și apofatică, Se vădește vrednic de a fi iubit, iar aceasta este
încă un aspect prin care le pune pe toate în mișcarea de iubire față de El. Iubirea
prin care făpturile se mișcă spre Dumnezeu este iubirea prin care Dumnezeu le
mișcă spre El. Și cea mai deplină mișcare iubitoare a lui Dumnezeu față de făp-
turi a fost Întruparea Fiului Său, Care și-a asumat firea umană, umplând natura
umană de iubirea și Duhul lui Dumnezeu.
Toată creația se află pe drumul iubirii, primindu-și puterea din iubirea treimi-
că și înaintând spre desăvârșirea ei în unirea cu Sfânta Treime și cu toți oamenii.
Persoanele dumnezeiești sunt interioare Una-Alteia, fără să se confunde între
ele, aflându-se într-o mișcare și comunicare a ființei și a iubirii. Comunitatea inter-
personală totală intensifică, în gradul suprem, caracterul personal al lui Dumnezeu.
Realitatea personală dumnezeiască fiind deasupra tuturor atributelor Sale,
care se pot defini, cu toate că nu le are de la altul, este realitatea prin excelență
apofatică. În supraexistențialitatea lui Dumnezeu stă cauza imposibilă a definirii
Lui. Dumnezeu fiind existent prin Sine, sau Persoană, este prin excelență apofa-
tic. Întrucât existența Lui nu-I dată din afară, ci este El Însuși izvorul existenței și,
prin aceasta, realitatea personală supremă, nici El Însuși nu este definit și nu este
numit decât prin pronume personale (cf. Ieșire 3:14).
Dumnezeu, ca Existență supremă, nu suferă de nici o lipsă. Conștiința Lui de
Sine cunoaște în acest Sine totul și știe, totodată, că acest totul Îi este propriu.
Existența supremă, Căreia îi spunem Dumnezeu, este „*soarele*" a toată existența.
De aceea, Fiului lui Dumnezeu întrupat I se spune „*soarele dreptății*". El a spus
despre Sine: „*Eu sunt lumina lumii*" (Ioan 8:12; 9:5). El este Adevărul (Ioan 14:6)
sau toată realitatea. Lumina Lui și, deci și conștiința Lui, se întinde peste toate și
alungă întunericul care altfel ar acoperi toate. De aceea, tot El a spus: „*Cel ce Îmi*
urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (Ioan 8:12).
Lumina Lui e însoțită de viață totală. El e lumina tuturor pentru că e viața tuturor.
Mișcarea interioară a lui Dumnezeu e posibilă pentru că e întreit în Persoane și,
de aceea, această mișcare își găsește odihna în El Însuși. Nu caută un plus de exis-
tență în afară de el, nici un plus de unire prin iubire cu o altă existență. De aceea
tinde și omul spre Dumnezeu, pentru că e bunătatea și iubirea supremă ca Cel întreit
în Persoane. Iar tinzând spre bunătatea fără sfârșit, omul tinde, totodată, spre
veșnicie. Căci în Dumnezeu existența e una cu bunătatea în veci, deci nesfârșită[35].

35. Pentru detalii: Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. I, pp. 113-320; idem, ***Chipul nemuritor al lui Dumnezeu***, pp. 215-388.

1.4. SINELE ȘI PERSOANA UMANĂ

important să facem dis-
Pentru a înțelege mai bine doctrina despre om este
tincția fundamentală între „*sine*" și „*eu*". Multe din filosofiile de factură orien-
tală au dat un înțeles occidental termenului „*sine*", făcându-se confuzie între cei
doi termeni.

„*Sinele*" este principiul transcendent și permanent a cărui ființă manifestată,
nu este decât o modificare tranzitorie și contingentă, neafectând în nici un fel
principiul. „*Sinele*" nu este niciodată individualizat și nici nu s-ar putea, căci,
fiind întotdeauna abordat sub aspectul eternității și al imuabilității, nu este sus-
ceptibil de nici o particularitate care să-l facă altceva decât este. Imuabil în pro-
pria lui natură, dezvoltă numai posibilități infinite conținute în sine, prin trecerea
de la putere la act, fără ca permanența sa să fie afectată.

În ceea ce privește manifestarea, se poate spune că „*sinele*" își dezvoltă posi-
bilitățile în toate modalitățile de realizare. De exemplu, *Īśvara* este principiul
manifestării universale, dar mai poate fi înțeles analogic cu „*sinele*", ca principiu
al tuturor stărilor ființei, manifestate și nemanifestate.

„*Sinele*", pentru o ființă oarecare, este identic cu *ātman*, pentru că el se află
dincolo de orice distincție și de orice particularizare. „*Sinele*" nu este cu adevărat
distinct de *ātman*, doar dacă nu este considerat în mod particular și „*distinct*" în
raport cu o ființă și chiar, mai precis, în raport cu o anumită stare definită a aces-
tei ființe, cum ar fi ființa umană. În măsura în care se face această distincție, ne
îndepărtăm de considerarea directă a „*sinelui*" pentru a nu mai lua în considerare
decât refluxul său în individualitatea umană sau în orice stare a ființei, căci se
înțelege că, față de „*sine*", toate stările de manifestare sunt riguros echivalente și
pot fi abordate asemănător. Astfel, personalitatea aparține în mod categoric de
ordinul principiilor, pentru că ea nu poate fi abordată decât din punct de vedere al
unei metafizici pure al cărui domeniu precis este universalul[36].

Sinele nu este ușor de cunoscut. El nu poate fi realizat decât prin cel mai mare
efort. Toate vestigiile atitudinii de veghe normale, care sunt adecvate și necesare
în lupta zilnică pentru existență - *artha*, plăcere - *kāma* și atingerea dreptății -
dharma, trebuie să fie abadonate. Căutătorul cu adevărat serios al sinelui trebuie
să devină un introvertit, dezinteresat în mod absolut de îndeletnicirile lumii, dez-
interesat chiar și de continuarea existenței sale individuale, întrucât sinele este
dincolo de sfera simțurilor și intelectului, dincolo chiar de profunzimea conștiinței
intuitive - *buddhi*: „*Creatorul, ființă divină care este cu existența de sine stătă-
toare, a deschis simțurile, astfel încât acestea să poată merge în afară în diverse
direcții. Așa se explică de ce omul percepe lumea exterioară și nu sinele lăuntric
– antar-ātman. Omul înțelept, doritor al stării de nemurire, întorcându-și ochii*

36. v. René Guénon, ***op.cit.***, pp. 23-33; cf. Paul Deussen, ***op.cit.***, pp. 74-80.

înăuntru și înapoi, privește sinele"[37]. Metafora carului[38] și a celor două păsări pe
un singur pom[39], din Upanișade, exprimă cât se poate de bine rolul sinelui.

Pe de altă parte, *ātman* este rânduitorul lăuntric nemuritor: „*Cel care, stând în
toate ființele nu-l știu, căruia toate ființele îi sunt trup, care rânduiește dinăuntru
toate ființele, acesta e sinele tău, rânduitorul lăuntric, nemuritorul,...văzătorul
nevăzut, auzitorul neauzit, gânditorul negândit, cunoscătorul necunoscut. Nu
există alt văzător, nu există alt auzitor, nu există alt gânditor, nu există alt cunoscă-
tor în afară de el. Acesta este sinele tău, rânduitorul lăuntric, nemuritorul*"[40]. Dar
nu trebuie uitat că cele mai vechi Upanișade au identificat sinele cu absolutul[41].

În tratatele Sāmkhya și Yoga problema sinelui apare astfel: fiind absolut și
identic cu sine, neavând calități, sinele nu are inteligență pentru că nu are dorințe.
Dorințele nu sunt eterne, așadar nu pot aparține sinelui. Sinele e etern liber pen-
tru că nu poate avea nici un contact cu viața mentală. Dacă ne apare ca agent,
aceasta se datorează, în primul rând, iluziei experienței ordinare și, în al doilea
rând, apropierii de *buddhi* (în mod metafizic), printr-o reflecție a intelectului.
Existența sinelui e intuită și justificată metafizic, asemenea existenței lumii exte-
rioare. Experiența mentală e în continuă schimbare, așadar e dureroasă.

Din eternitate *sinele* s-a găsit într-o iluzorie relație cu viața mentală. Atât timp
cât iluzia stăruie, existența se continuă prin lanțul *karman* și suferința durează.
Toate actele sau intențiile aparținând ordinului material sunt condiționate și con-
duse de *karman*. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie, implicând
falsa ecuație *ātman - citta*, este sau consumarea unei potențe produse de un act
anterior, sau producerea unui nou sâmbure, care-și cere realizarea în existența
curentă sau în una viitoare. Așadar, orice experiență cere o serie de existențe și
orice experiență este dureroasă. Se află o singură cale de salvare, violent gnostică
și oarecum paradoxală: justa cunoaștere a sinelui[42]. Și aceasta se începe prin a-i
refuza atributele, ceea ce înseamnă a nega durerea, a o socoti un fapt obiectiv,
externă sinelui, așadar inexistentă ca valoare. Când se cunoaște *sinele*, valorile sunt
anulate, durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un fapt, păstrând aderențele
senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică. Înțelegând că *sinele* e etern liber, tot
ce se întâmplă cu noi – durerile, volițiunile, gândurile – nu ne mai aparțin, sunt
simple fapte cosmice condiționate de legi. Ori, practicile yoga au aceeași țintă:
suprimarea durerii respingând elementele psihice în materia primordială, ceea ce
în definitiv înseamnă suprimarea vieții. Așadar, *ātman* e durerea existenței și eli-
berarea de ea, iar aprecierea durerii în *sine*[43] e specifică misticii indiene.

37. ***Katha-Upanisad*** 40. 41.
38. ***Kaṭha-Upanisad*** 3. 3-4.
39. ***Mundaka-Upanișad*** 3. 1.1-2.
40. ***Bṛhadāranyaka-Upanișad***, 3. 7.15 și 23.
41. ***Chāndogya-Upanisad*** 3. 14.4.
42. v. ***Chāndogya-Upanișad*** 7. 1.3; cf. ***Yoga-sūtra*** 1. 15-16.
43. cf. ***Bhagavad-Gītā*** 6. 29 și 32.

Calea de eliberare propusă de Sāmkhya şi de practicile yoga îl scot pe om în afara umanităţii, căci nu este realizabilă decât prin distrugerea personalităţii umane. În clipa în care yogi-nul înţelege – fiind trezit spre eliberare – că „eu"-l este un produs al materiei - *prakrti*, înţelege, totodată, că întreaga existenţă n-a fost decât o înlănţuire de momente dureroase şi că adevăratul „*sine*" contemplă impasibil drama „*personalităţii*". Astfel, personalitatea umană nu există ca element ultim, ea nu este decât o sinteză a experienţelor psiho-mentale şi se distruge, adică încetează să mai acţioneze. Asemănătoare tuturor creaţiilor substanţei cosmice - *prakrti*, personalitatea umană acţionează în vederea „*trezirii*", iar eliberarea o dată înfăptuită, personalitatea devine inutilă. Nemaiputându-l aservi nimic, „*eliberatul*" îşi poate permite orice, căci cel care acţionează nu mai este el, ci un simplu instrument impersonal. Din moment ce eliberarea nu poate fi dobândită în actuala condiţie umană, iar personalitatea este purtătoarea suferinţei şi a dramei, e clar că personalitatea şi condiţia umană trebuie sacrificate[44].

Yoga-sūtra ne arată că, printr-o viaţă condusă perfect după principiile disciplinei yoga, putem atinge o stare în care cele cinci obstacole - *kleśa* (adică întreaga personalitate umană, împreună cu stratul inconştient şi animal ce-i constituie fundamentul şi izvorul) sunt reduse practic la nimic. Cu ajutorul practicii yoga fiinţa umană va putea dobândi o înţelegere rafinată şi sublimă, ce-i va deschide calea către eliberare şi iluminare. Obstacolele fiind înlăturate, iluminarea se dezvăluie automat minţii. În felul acesta personalitatea umană este omorâtă sistematic, pentru că se caută smulgerea din rădăcină până şi a tendinţelor vegetale şi animale inconştiente ale caracterului uman biologic. Această „*fiinţă diamantină*" anonimă nu mai are nimic de a face cu caracterul uman, pentru că prin „*cunoaşterea discriminativă*" - *viveka* a atins o stare permanentă de supremă izolare - *kāivalya*[45].

Relevantă este afirmaţia unui călugăr tibetan: „*Nu trebuie să spunem <am fost Tsong-ka-pa> sau <am fost Srong-bstan-Gampo>, dar ne putem gândi: anume percepţie, anume senzaţie sau act de cunoaştere pe care le am acum a putut să le aibă una sau alta dintre aceste personalităţi*[46]. Prin urmare, persoana nu există, există doar *karman* care provoacă *samsāra*.

După învăţătura creştină isihastă persoana umană are un rol deosebit de important în dialogul purtat, prin rugăciune, cu Persoana dumnezeească a Mântuitorului Iisus Hristos.

Omul este alcătuit din trup material şi suflet, ce nu poate fi redus la materie. Sufletul străbate prin trupul material şi e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Fiinţa umană se cere respectată ca o fiinţă de o valoare inestimabilă. Ea e, prin suflet „*cineva*", nu numai „*ceva*". Ceea ce îl face pe om „*cineva*" e acest sub-

44. v. Mircea Eliade, ***Yoga, nemurire şi libertate***, pp. 37, 39, 40.
45. v. Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 202-209.
46. Alexandra David-Néel, ***Nemurire şi reîncarnare***, p. 185.

strat înzestrat cu conştiinţă şi cu capacitatea de reacţii conştiente şi libere. În faţa omului ies la iveală nu numai deosebiri materiale de la persoană la persoană, ci şi acel substrat spiritual deosebit de materie. Prin aceasta se manifestă omul ca cineva conştient şi unic. Aceasta susţine în el voinţa de a fi şi de a se desăvârşi veşnic.

Fiinţa umană se arată şi se menţine ca şi chip al lui Dumnezeu prin relaţie vie, iar această relaţie e posibilă pentru că Dumnezeu l-a făcut pe om înrudit cu Sine şi capabil de relaţia cu Sine. L-a pus de la început în relaţie conştientă şi liberă cu Sine chiar prin insuflarea sufletului viu. Sfinţii Părinţi spun că, prin această suflare, Dumnezeu a sădit în om nu numai sufletul înţelegător înrudit cu Dumnezeu, ci şi harul Său, ca manifestare a relaţiei Sale cu omul.

Pentru a înţelege persoana umană şi a-i vedea valorile cu care a înzestrat-o Dumnezeu să urmărim paradoxurile ce o caracterizează:

Un paradox fundamental este caracterul inepuizabil, dar finit al persoanei umane. Persoana nu e infinită, dar are setea de infinitate şi asupra ei se exercită atracţia infinitului. Astfel, fiecare persoană e un adânc unic, nepieritor de viaţă în actualizare continuă, care nu concepe să fie desfiinţat sau reductibil la altul.

Persoana umană doreşte să cuprindă, prin cunoaştere, toate, dar nu reuşeşte să le cuprindă pe toate. Vrea să le cuprindă pe toate, dar, în acelaşi timp, toate cele create, ca şi Creatorul lor, i se descoperă ca neputând fi cuprinse în mod desăvârşit. Nu poate nici chiar propria persoană să o cuprindă şi s-o cunoască pe deplin.

Persoana umană se simte fie însetată după un urcuş fără sfârşit spre desăvârşire, fie ispitită mereu spre plăceri pătimaşe socotite infinite. Prin urmare, în om e dată o scară virtuală de urcuş sau de coborâre fără sfârşit.

Persoana se trăieşte ca legată de momentul prezent, dar şi cuprinzând trecutul şi întinzându-se spre un viitor fără sfârşit. Persoana umană este temporală, dar depăşeşte timpul prin gândirea şi aspiraţia ei.

Un alt paradox fundamental al persoanei umane este unitatea şi complexitatea ei. Unitatea persoanei umane rezultă din unitatea între trup şi suflet, unirea omului prin trup cu lumea şi prin amândouă cu Creatorul. Complexitatea ei rezultă din modul de înţelegere a creaţiei şi Creatorului prin raţiunea cu care e înzestrată. Fără persoana umană lumea n-ar avea sens, de unde rezultă că tot printr-o existenţă personală a fost creată cu un sens.

Persoana umană are posibilitatea de a se ridica peste legile şi caracterul limitat al materiei create, dar şi de a se închide în ele, cu iluzia că înaintează într-o infinitate. Ridicarea adevărată peste legile materiei ce o mărginesc îi vine persoanei dintr-o legătură cu puterea dumnezeească infinită şi mai presus de aceste legi.

Un paradox fundamental este că persoana umană e o creatură din nimic, şi aceasta trebuie să întreţină conştiinţa smereniei, dar e creatura conştientă a lui Dumnezeu, capabilă să ştie de El şi aceasta îi dă o valoare de nepreţuit. Omul este opera exclusivă a lui Dumnezeu, nu a unei esenţe mărginită în putere şi supusă unor legi.

Un alt paradox este valoarea ce o are pentru persoana umană cunoscând atât timpul cât și eternitatea. De aceea, trebuie să dea importanță fiecărei clipe a întregii sale vieți în timp, căci de felul cum o folosește depinde fericirea sau nefericirea ei veșnică.

Un paradox al persoanei, dar și o manifestare a adâncimii interminabile și a neclintirii ei, este iradierea de lumină sau de întuneric fără sfârșit. Ea vrea să lumineze mereu și alte straturi ale realității și să se lumineze pe sine tot mai mult, dar, în același timp, își dă seama de misterul ei și al tuturor. Ea le trăiește pe amândouă prin conștiința ei.

Un alt paradox stă în caracterul persoanei umane, pe de o parte temporal, pe de alta etern. Nu s-ar vedea nici o valoare în clipa temporală, dacă n-ar depinde de veșnicie. N-ar exista presentimentul eternității, dacă clipa temporală n-ar avea o importanță eternă. N-ar exista presentimentul eternității, dacă n-ar exista un Dumnezeu personal, Care poate fi veșnic atent la persoana umană, ca la o persoană de valoare unică.

Unitatea care le leagă în lume pe toate și, în special, taina paradoxală a unității persoanei și a puterii ei de a cuprinde realitatea multiplă a trupului și a lumii, nu se pot explica fără un Dumnezeu absolut în care sunt virtual toate și care le-a creat și le susține pe toate în unitate.

Baza persoanei e în minte (*νοῦς*), nume dat și persoanelor îngerești. Calist Catafygiotul afirmă în mod stăruitor unitatea minții ca și chip al unității lui Dumnezeu și mișcarea ei veșnică spre Dumnezeu și în Dumnezeu Cel nemărginit, Care e mai presus de toate și Care le adună toate în El[47].

În unitatea câștigată cu sine, cu Dumnezeu și cu semenii de persoană, prin îndreptarea minții spre Dumnezeul iubirii treimice și prin harul ce-i vine din unitatea Lui, persoana ajunge nu numai la îmbogățirea cu toate cele aflate și adunate în Dumnezeu, ci și la vârful bunătății. Astfel, se unește, în mod conștient și progresiv folosind efortul propriu, persoana umană cu Dumnezeu, fără să se confunde, în urma dialogului între persoane și între om și Dumnezeu. Aici se vede nevoia omului, ca persoană, de alte persoane și, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană[48].

O persoană umană ieșită printr-o evoluție sau emanație dintr-o esență și destinată să se întoarcă în esența inconștientă, nu poate prețui o altă persoană în mod netrecător și desăvârșit. De aceea, prin yoga, *sinele* este absorbit în esența impersonală.

Persoana este realitatea cu cel mai înalt grad al existenței, pentru că știe de existența sa și a persoanelor și a lucrurilor. *Sinele* își trăiește propria existență derulată pe sulul mai multor vieți, datorită implacabilei legi *karman*, căreia îi este supusă întreaga existență.

47. v. Calist Catafygiotul, ***Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă***, în F.R. 8, c. 3-4, pp. 400-402.

48. v. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. 1, pp. 375-410; idem, ***Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă***, pp. 173-201; idem, ***Chipul nemuritor al lui Dumnezeu***, pp. 55-138.

Fiecare persoană e un izvor inepuizabil de iradiere activă a formelor concrete de bine și de rău, sau de bine amestecat cu răul. *Sinele*, în solitudinea lui, nu are nevoie de criterii valorice (cerute de morala creștină persoanei umane), pentru că acestea îl înlănțuie ducându-l spre *samsāra*. Singurul scop valoric spre care se îndreaptă este *kāivalya*, stare în care se anulează complet în marea esență impersonală.

Doctrina despre *sine*, în Sāmkhya-Yoga și Vedānta, are pretenția de a ști totul prin reducerea la unele scheme generale. În om e ignorată materia în favoarea spiritului. Ori, un om fără trup nu mai este ființă umană. Trebuie văzută ființa umană așa cum se prezintă în concret și trebuie promovată o armonie în toate aspectele ei și între toate persoanele. A reduce umanitatea la ceva uniform, înseamnă a nega necesitatea comunicării și a rupe umanitatea în indivizi ce n-au nevoie de comuniune, sau a confunda persoanele într-o masă indistinctă.

Doctrina despre *sine* nu dă răspuns problemelor vii cu care se confruntă persoanele umane, ci a rămas la niște preocupări speculative, de lux, ale câtorva indivizi care, când au reușit să impună explicațiile lor, au neglijat varietatea și complexitatea vieții umane, reducând totul la un singur scop: eliberarea de existență.

La polul opus se află doctrina buddhistă care neagă până și existența *sinelui*. Yogi-nul buddhist, descoperind impermanența și non-substanțialitatea acestei lumi, descoperă și impermanența *sinelui*. Acest fapt a dus la dezvoltarea doctrinei *śūnya*, în care totul apare dintr-un gol (nimic metafizic) și se întoarce în acel gol, înțelegând că „*sinele*" ultim al existenței e vidul absolut. Prin urmare, nimic nu se află dincolo de persoană, nici persoana, nici natura, ci totul e radical depersonalizat[49].

Aceste doctrine și practici eliberatoare sunt de neînțeles, pe deplin, pentru noi, care suntem conștienți că personalitatea rămâne suportul oricărei morale și a oricărei mistici. Dar, pentru yoga, nu contează salvarea personalității, ci obținerea libertății absolute. Se vrea abolirea creației într-un anume sens și reintegrarea tuturor formelor în unitatea primordială. Dispariția conștiinței normale, prin yoga, înseamnă depășirea nivelului vieții psihomentale, iar premiul este atingerea stărilor transcendentale prin meditație.

49. cf. Nicolae Achimescu, ***Budism și creștinism***, Ed. Junimea-Tehnopres, Iași, 1999, pp. 194-199.

2. TEHNICILE YOGA ŞI VIAŢA ASCETICĂ ISIHASTĂ

Practicile yoga nu pot fi înţelese dacă nu se ţine cont de doctrina Sâmkhya-Yoga, care admite instaurarea unui nou univers construit prin propriile eforturi ale yogi-nului, după o experienţă ultimă, ca rezultantă a meditaţiei ce conduce la eliberarea de durerea existenţei.

Yoga admite posibilitatea a trei experienţe ce se deosebesc structural şi calitativ între ele: experienţa senzorială, considerată falsă şi iluzorie, experienţa cotidiană-umană, şi experienţa ultimă, obţinută prin *samādhi*.

Experienţa ultimă este aceea care se obţine prin distrugerea actualei stări sufleteşti, e generată datorită meditaţiilor, adică prin suprimarea funcţiunilor senzoriale şi prin stabilirea unui nou şi subtil echilibru fiziologic. Această stare e produsă prin colaborarea cunoaşterii şi practicii, a unei subtile discriminaţii metafizice în esenţa lucrurilor şi a unei activităţi tehnice ce urmăreşte dezrădăcinarea funcţiunilor psiho-fiziologice cotidiene.

Suprimarea experienţei umane[50] nu e o sarcină facilă, chiar pentru tehnica yoga, deoarece obstacolul principal nu e trupul, cu funcţiunile lui, ci subconştientul (setea de viaţă), care este un receptacul al experienţelor rasei. Yogi-nul are de luptat cu partea fluidă, subconştientă a minţii. Dar ascensiunea practică, prin purificări, renunţări şi meditaţii, nu poate începe înaintea unei cunoaşteri teoretice.

Pe de altă parte, nimic nu poate fi realizat fără practică, fără acţiune - *kriya*, fără înfrânări ascetice - *tapas*. Partea a doua din Yoga-sūtra este dedicată acestei activităţi. În actuala condiţie umană e imposibil de valorificat *samādhi*, deoarece această stare transcende experienţa general-umană.

Trecerea de la starea psihică normală la stările psihice proprii meditaţiilor yogine se face treptat. Anticipaţia, nerăbdarea, pripeala, dorinţa de a atinge *samādhi* fără ca mintea să se poată concentra total, sunt obstacole în împlinirea scopului. Yoga se face cunoscută numai prin yoga.

Funcţiile psihice - *vṛtti*, care se cer cunoscute şi stăpânite de cel ce intenţionează să practice yoga, nu pot fi controlate şi, în cele din urmă, respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte, nu te poţi elibera de *samsāra*, dacă nu cunoşti nemijlocit viaţa şi nu poţi suprima răul, dacă nu l-ai experimentat. De aceea yoga acordă atât de multă importanţă experienţei, practicii, realizării.

50. Vyāsa consideră că există cinci stadii ale minţii şi trei dispoziţii ale minţii. Ultimele două stadii ale minţii, *ekāgra* şi *niruddha*, sunt stări yogine; v. comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1. 1 şi 2.

Există următoarele *vṛtti*: *avidyā* - ignoranţa, *asmitā* - sentimentul individualităţii, *rāga* - pasiunea, ataşarea, *dveṣa* - repulsia, dezgustul, aversiunea şi *abhiniveśa* - ataşarea de viaţă[51]. Ele nu sunt elemente distincte, ci masa psihică care este un tot ce se poate diferenţia în cinci funcţiuni separate. Toate cele cinci *vṛtti* sunt dureroase - *kleśa*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin yoga se pot opri aceste *vṛtti* şi se poate transcende experienţa umană.

O legătură deosebită este între *kleśa* şi *karman*. *Karman* - acţiunile izvorăsc din *vṛtti* şi produc *vṛtti*. *Vṛtti* şi *karman* însămânţează *vāsanā* - potenţe subconştiente, ce se transmit de subconştient din generaţie în generaţie. Dinamica ecuaţiei *karman-vṛtti-kleśa-vāsanā-karman* e infinită şi fiind naturală nu se poate distruge. Numai prin yoga se pot *„arde"* aceste stări, ceea ce implică o atroce pregătire şi comportă tehnici deosebite sub supravegherea unui guru.

Asceza creştină nu e o tehnică artificială şi unilaterală, care produce prin ea însăşi trăirea mistică. Asceza orientală folosind procedee fizice tinde spre un nonideism. Yogi-nul este suficient sieşi pentru că are în posesia sa toate mijloacele care-l pot duce la *samādhi* şi depinde numai de un anumit antrenament şi o anumită tehnică pentru a le scoate în evidenţă.

Creştinul isihast socoteşte că la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dumnezeesc dăruit de El, iar pentru primirea acestui har e nevoie de o perfecţionare morală a întregului om prin necontenitul ajutor dumnezeesc, nefiind de ajuns doar un antrenament pur omenesc pentru a trezi din starea ei latentă o putere adormită în firea noastră.

Dumnezeu nu are o natură asemănătoare unui obiect, pe care-l putem cuceri printr-o incursiune omenească, dirijată de o tactică bine controlată (ca de exemplu *ekāgratā*), ci este o Persoană şi fără o iniţiativă din partea Lui nu poate fi cunoscut. Iar pentru această descoperire a lui Dumnezeu într-o vedere mistică trebuie să ne facem vrednici, curaţi şi buni. Căci El e mai presus de orice tehnică ce foloseşte energiile umane.

Prin urmare, asceza creştină e o cale luminată de raţiune, de credinţă, de rugăciune şi de ajutorul lui Dumnezeu, o cale de-a lungul căreia se purifică de păcate şi se fortifică moral firea umană. Viaţa în Dumnezeu începe dincolo de limita puterilor omeneşti. Îndrumătorii duhovniceşti acordă o mare importanţă pocăinţei, ca premergătoare ascezei. Menţionăm că rugăciunea în numele lui Iisus este o rugăciune specifică pocăinţei. Pocăinţa are un rol capital şi permanent în spiritualitatea creştină. Pocăinţa înseamnă regretul că am păcătuit, sentimentul de vinovăţie, senzaţia de durere şi dezgust pentru rănile sufleteşti făcute nouă şi semenilor. Dar înseamnă nu numai regretarea trecutului, ci şi transformarea totală, înnoirea modului de a ne raporta la Dumnezeu, la noi înşine şi la alţii. Prin urmare, pocăinţa nu este un acces de remuşcări şi autocompătimire, ci o convertire, o recentrare a întregii noastre vieţi pe Sfânta Treime[52]. Admirabil defineşte

51. ***Yoga-sūtra*** 2. 3.
52. cf. Vasile Pop, ***Convertirea religioasă privită teologic şi psihologic***, în *Teologie, Istorie şi Viaţă Bisericească*, Oradea, 1998, pp. 169-176.

pocăința, în sensul ei pozitiv, sfântul Ioan Scărarul: nu trebuie să-ți îndrepți privirea în jos la imperfecțiunile proprii, ci în sus, spre iubirea lui Dumnezeu, nu trebuie să fii cu gândul la ceea ce n-ai reușit să fii, ci ceea ce poți încă deveni cu harul lui Hristos[53].

Caracterul pozitiv al pocăinței apare limpede în Vechiul Testament (Isaia 9:1) și Noul Testament (Matei 4:16). Hristos înainte de a ne chema la pocăință ne anunță marea Lumină ce va străluci. Deci, pocăința este iluminare.

Privită în sensul eshatologic, pocăința este și o deschidere față de realitățile ultime ale veacului ce va să fie. Înseamnă să recunoști că împărăția cerurilor este în noi, lucrătoare printre noi. Numai în măsura în care acceptăm venirea acestei împărății vor deveni toate noi pentru fiecare.

Adevărata natură a pocăinței, pozitivă și dătătoare de lumină, se manifestă în mod vizibil în Biserică prin trei laturi caracteristice: *liturgică* (în timpul Postului Mare), *sacramentală* (în Sfânta Taină a Mărturisirii) și *personală* (în darul lacrimilor). Calitatea noastră de creștini implică o permanentă pocăință, adică o împărtășire atât din Ghetsimani, cât și din Schimbarea la Față, atât din Cruce, cât și din Înviere. Aceasta este experiența innoirii minții pe care o desemnează pocăința, experiență inexistentă în experiențele religioase orientale.

2.1. TAPAS ȘI ASCEZA

Yoga a ajuns să se impună ca o tehnică bazându-se pe două tradiții: prima, a asceților și „*extaticilor*" atestați începând cu Rg-Veda; a doua, simbolismul Brahmanelor, mai ales speculațiile care justificau „*interiorizarea sacrificiului*".

În Vede nu întâlnim decât rudimente yoga. Aceste texte vechi atestă unele discipline ascetice și ideologii „*extatice*" care, fără a avea întotdeauna raporturi directe cu yoga, au sfârșit prin a fi integrate în tradiția yoga.

Vedele amintesc de *muni* și *vrātya*[54] care practicau asceza, fiind un fel de prototipuri ale yogi-nilor. Dar *tapas* este și cauza producerii băuturii sacre *soma* și a creației alături de *kama*, implicându-i pe Indra, Agni și Śiva [55].

Tapas (căldură, ardoare) desemnează efortul ascetic în general. Termenul este atestat cu claritate în Rg-Veda și textele Brahmanas, expunând puterea creatoare și practica sacrificatoare, care impunea și oprirea suflului respirator[56]. În felul acesta *tapas* a fost asimilată de tehnica yoga, devenind una dintre disciplinele ei.

Tapas, ca prima dintre disciplinele ce formează *kriyā-yoga* (yoga practică)[57], înseamnă un efort de autorestrângere și autodeterminare în oricare dintre aspec-

53. Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara dumnezeiescului urcuș***, 5, 2, în F.R. 9, p. 136; vezi și Ignatie Brancianinov, ***Fărâmiturile ospățului***, pp. 249-254, în I.D. VII.
54. ***Rg-Veda*** 10. 136; ***Atharva-Veda*** 15. 1; 11. 5-7, în SBIP.
55. v. David M. Knipe, ***Tapas***, în ER, vol. 14, pp. 335-336.
56. v. Mircea Eliade, ***Patañjali și Yoga***, pp. 125-126; idem, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp. 99-105.
57. ***Yoga-sūtra*** 2. 1.

tele vieții. Prin *tapas* practicantul își cultivă voința și își dezvoltă capacitatea de a depăși obstacolele.

Asceza, în sens indian, nu este penitență, ci unul dintre mijloacele cele mai elementare de a dobândi putere. Prin *tapas* se formează și se cultivă „*căldura interioară*", ce „*arde*" propriile slăbiciuni.

Prin *tapas* se dobândește conștiința neesențialului. Dacă „*ceva*" poate fi stăpânit și supus, atunci acel „*ceva*" este, prin însăși natura sa, subordonat, neesențial. Dacă pot fi atunci când acest „*ceva*" nu mai este, înseamnă că sunt acest „*ceva*" și, implicit, sunt altceva.

În *tapas* există un obiectiv ce trebuie și poate fi atins. Activitatea asupra căruia se exercită *tapas* ține de alegerea practicantului yoga. Dar, în principiu, cu cât ceva dă o stare de dependență mai puternică, cu atât este mai potrivit obiectivul pentru *tapas*.

Tapas apare și ca atitudine mentală, ca atenție îndreptată spre oprirea și stăpânirea tendințelor disperate, a pornirilor și a scăpării de sub control a comportamentului și gândurilor. A face ceea ce trebuie și nu ce este plăcut, a-ți împlini datoriile prescrise, a-ți opri gândurile nepotrivite e tot *tapas*. *Tapas* este un mijloc eficient pentru a realiza purificarea minții de obișnuințe, automatisme și porniri necontrolate. A privi lucrurile și pe sine într-un mod yogic implică un efort de voință ce nu se poate realiza fără *tapas*.

Primele două *anga* ale practicii yoga, *yama* și *niyama*, sunt preliminarii inevitabile ale ascezei. Dar *niyama* așează *tapas* între regulile sale [58]. Din *niyama* începe efortul care implică și țelul spre care se îndreaptă calea de eliberare.

Practicarea ascezei - *tapas*, constă și în îndurarea contrariilor. E o tehnică de a dobândi controlul total asupra propriului sine prin suferințe autoaplicate până la ultima limită a intensității și timpului. Este calea de a birui puterile universului, ale macrocosmosului, supunând complet reflexul lor în microcosmos, în organismul propriu. *Tapas* nu reprezintă decât expresia unei extreme voințe de putere, o dorință de a conjura energiile ascunse nelimitate, depozitate în puterea vitală inconștientă a naturii umane. Numai că o astfel de asceză exagerată și violentă e condamnată de tradiția hindusă[59].

Jainii și buddhiștii acceptă o asceză dură, având model tipurile de asceză practicate de Mahavīra și Buddha, care au considerat corpul uman o robie pentru spirit și, de aceea, îl supuneau unor practici riguroase[60].

Pentru creștinul isihast asceza este urcușul care duce spre vârful vieții religioase mistice. La starea de desăvârșire și de unire mistică cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin îndelungate eforturi ascetice, iar asceza, ce nu tinde spre

58. ***Yoga-sūtra*** 2. 32.
59. cf. ***Bhagavad-Gītā*** 17. 5-6.
60. cf. Hajime Nakamura, ***Orient și Occident: o istorie comparată a ideilor***, trad. Dinu Luca, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 171-175.

desăvârşire, apare ca un lucru fără scop. Sfântul Apostol Pavel compară eforturile ascetice cu exerciţiile la care erau supuşi atleţii pentru a deveni biruitori, la fel cum face şi sfântul Nil Ascetul[61]. Dar eforturile ascetice sunt ajutate de har.

Asceza înseamnă omorârea patimilor şi a tendinţelor spre păcat, din cauza slăbiciunii firii. Slăbiciunea firii se arată în nestatornicia şi lipsa ei de fermitate. Omorârea acestei slăbiciuni strecurate în fire şi fortificarea firii prin asceză a devenit posibilă prin jertfa lui Hristos. De aceea, în eforturile ascetice e prezentă puterea din firea omenească a lui Hristos, iar asceza creştină e o moarte treptată cu Hristos.

Asceza, ca drum al celei mai riguroase acţiuni practice şi a celei mai depline cunoaşteri a raţiunilor lucrurilor, este dovada că, la trăirea unirii cu Dumnezeu, nu se ajunge prin ocolirea raţiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităţilor ei, pentru ca şi din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înţelegerii supraumane, comunicate de darul Duhului Sfânt. Asceza creştină e un drum luminat de raţiune, dar nu numai de raţiune, ci şi de credinţă, de rugăciune şi de ajutorul lui Dumnezeu, un drum de-a lungul căruia se purifică de păcate şi se fortifică moral întreaga fire umană.

Trebuie remarcat că asceza nu este o tehnică artificială şi unilaterală, care ar produce prin ea trăirea unirii tainice cu Dumnezeu. O asemenea asceză este falsă şi nu implică o condiţie morală, pentru că în ea se află concepţia că omul are în posesia sa toate mijloacele de ridicare spirituală care-l pot duce la starea supremă numai printr-o repetiţie, ca un antrenament, a anumitor tehnici de salvare. Aşa se manifestă şi *tapas*.

Asceza e „*canonul durerii şi al suferinţei, la capătul căreia se aşteaptă explozia de voioşie a biruinţei spiritului. Asceza este patima, crucificarea şi moartea în Hristos cu credinţa învierii întru El. În sens autentic ortodox putem spune că asceza e chipul lui Hristos Cel îngropat, iar mistica e chipul lui Hristos Cel înviat în mărire dumnezeească. Căci centrul vieţii duhovniceşti ortodoxe e Iisus Hristos Dumnezeu înomenit pentru ca noi să ne îndumnezeim*"[62]. Acest adevăr l-a precizat şi sfântul Vasilie cel Mare în scrierile sale[63].

În *tapas* se manifestă şi acea căldură interioară pe care yogi-nul o simte în timpul practicilor sale. De asemenea şi isihastul, care practică rugăciunea inimii, observă că, la un moment dat, rugăciunea este însoţită de o căldură. Însă, în timp ce căldura pe care o simte yogi-nul este provocată de propriile eforturi, cu propriile puteri, căldura ce-o simte ascetul isihast este o căldură duhovnicească, sporită de rugăciune.

Să vedem ce înseamnă căldura de care este însoţită îndeletnicirea cu rugăciunea minţii unită cu inima.

61. Nil Ascetul, ***Cuvânt ascetic***, c. 66, în F.R. I, pp. 247-248.
62. Nichifor Crainic, ***Sfinţenia – împlinirea umanului***, p. 28.
63. Sfântul Vasile cel Mare, ***Constituţiile ascetice***, în P.S.B., 18, pp. 469-541.

Pentru ca mintea să se statornicească într-un singur loc prin folosirea rugăciunii scurte, trebuie să fie coborâtă cu o mare purtare de grijă în inimă, fiindcă, dacă rămâne în cap unde se preumblă atâtea gânduri potrivnice, mintea nu va izbuti să se adune la un loc. Când luarea aminte se va coborî în inimă, atunci ea va trage acolo, într-un singur punct, toate puterile sufletului şi ale trupului. Această concentrare a întregii vieţi omeneşti într-un singur loc trezeşte acolo o simţire deosebită şi această simţire este chiar începutul viitoare călduri. Simţirea aceasta, care la început este uşoară ca o adiere, sporeşte mereu, pătrunde în adânc, şi,din rece cum era la început, trece într-o simţire caldă, prinzându-se întreaga luare aminte într-însa. De aceea, la început, se întâmplă că luarea aminte nu poate fi ţinută în inimă decât prin încordarea voinţei, dar, mai târziu, această putere a atenţiei naşte în suflet o căldură care ţine apoi luarea aminte, fără o deosebită încordare a voinţei. După aceasta, ele se sprijină una de alta şi trebuie să se petreacă nedespărţite, fiindcă împrăştierea minţii răceşte căldura, iar micşorarea căldurii slăbeşte luarea aminte.

Însă, atât timp cât căldura, care însoţeşte rugăciunea în numele lui Iisus, nu este însoţită de simţăminte duhovniceşti, nu trebuie s-o numim duhovnicească, ci s-o socotim căldură firească. Căci, dacă are o legătură cu simţurile trupeşti, trebuie alungată. O astfel de lucrare nepotrivită se întâmplă din două motive: când căldura coboară mai jos de inimă şi când cineva îndrăgeşte această căldură şi se opreşte asupra ei, fără să se mai îngrijească de simţămintele duhovniceşti şi de aducerea aminte de Dumnezeu. Căldura este numită duhovnicească când e însoţită de mişcări duhovniceşti în rugăciune. Căldura cu adevărat duhovnicească este căldura harului, care e dezlegată de trup şi nu pricinuieşte în trup schimbări, ce pot fi aflate prin simţurile trupeşti, ci se arată printr-o simţire dulce şi duhovnicească.

Pentru a ajunge la căldura harică e nevoie de multă smerenie în faţa lui Dumnezeu, de o pocăinţă lăuntrică în aşa fel încât conştiinţa să fie curată înaintea lui Dumnezeu la vremea rugăciunii neîncetate. Căci „*căldura neîncetată a rugăciunii este sufletul vieţii acesteia, aşa încât odată cu încetarea acestei călduri încetează însăşi mişcarea vieţii duhovniceşti, precum cu încetarea respiraţiei încetează viaţa trupească*"[64].

Aşadar, căldura provocată de *tapas* este o căldură trupească stimulată de efortul tehnicilor yogine. Şi, acest lucru se vede concludent şi în faptul că energia *kundalini* din *tantra-yoga* este stimulată în cele şapte *cakra* de jos în sus prin trezirea puterilor energetice ale corpului şi nici una din *cakra* nu coincide cu locul inimii.

Toate tehnicile *tapas* încălzesc corpul, pregătindu-l pentru marea încălzire prin *prāṇāyāma*, ce duce spre meditaţia supremă. În *tapas* nu este stipulată nici o regulă religios-morală ce-şi propune schimbarea interioară în sens dinamic şi pozitiv.

64. ***Sbornicul***, c. 66, vol. 1, p. 63, în I.D. III.
65. ***Sbornicul***, vol. 2, p. 85, în I.D. III; Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, vol. 2, *Rugăciunea*, pp. 340-343.

Iată ce afirmă despre acest gen de căldură sfântul Teofan Zăvorâtul: *„Căldura, care vine de la o nevoinţă materialnică forţată, e, la fel, materialnică. Aceasta e o căldură trupească, a sângelui, în latura firii căzute. Un nevoitor neucerit simţind această căldură, neapărat îşi va închipui ceva despre ea, va găsi în ea o plăcere, o îndulcire, care cuprinde în sine un început de înşelare de sine. Nu numai că nu trebuie să gândeşti ceva deosebit despre această căldură, ci, dimpotrivă, trebuie să iei anumite măsuri de pază împotriva ei, atunci când ea se iveşte. Paza aceasta e necesară din pricină că această căldură, fiind a sângelui, nu numai că se poate muta în alte părţi ale pieptului, ci foarte uşor se poate lăsa mai jos şi poate stârni nişte mişcări nedorite de trup"*[65]. Este exact obţinerea căldurii prin stimularea puterilor energetice ale corpului uman.

Prin rugăciunea în numele lui Iisus *„nu trebuie să căutăm să simţim în inimă o căldură fizică, ci trebuie căutat ca în inimă să picure focul harului şi să înceapă rugăciunea cea necurmată prin care se determină şi starea harică. Trebuie ştiut că rugăciunea lui Iisus, când va cădea scânteia lui Dumnezeu în inimă, o aţâţă într-o flacără, însă ea singură nu dă această scânteie, ci ajută numai la primirea ei... cu aceea că adună gândurile laolaltă şi-i dă posibilitatea sufletului să stea în faţa Domnului şi să umble în prezenţa Lui. Arderea cea duhovnicească a inimii spre Domnul este iubirea faţă de El. Ea se aprinde de la atingerea Domnului de inimă. Fiindcă El în întregime este iubire şi atingerea Lui de inimă îndată aprinde iubirea faţă de El. Acest lucru trebuie să fie ţinta căutărilor. Lucrarea rugăciunii lui Iisus este numai o unealtă pentru aceasta sau, mai bine zis, numai o osteneală care arată o dorinţă puternică a sufletului de a-L afla pe Dumnezeu"*[66].

Şi tot sfântul Teofan Zăvorâtul spune: *„Când inima voastră se va aprinde de căldura Domnului Dumnezeu, din acel timp va începe prelucrarea voastră lăuntrică. Focul acela mic va începe să înduhovnicească totul, până când le va înduhovnici cu desăvârşire"*[67].

Prin urmare, se vede clar diferenţa dintre căldura yogi-nului produsă prin efort repetat, prin stimularea energiilor corporale, şi căldura inimii isihastului ce vine din darul rugăciunii neîncetate.

În urma căldurii harice vin lacrimile. Nici un text mistic oriental nu aminteşte despre lacrimi. Practic, termenul este inexistent.

Sfântul Isaac Sirul arată cauza apariţiei lacrimilor: *„Din lucrarea silită se naşte căldura nemăsurată care arde în inimă din amintirile fierbinţi ce se ivesc din nou în minte, iar lucrarea aceasta împreună cu paza subţiază mintea în căldura lor şi-i dăruiesc vederea. Şi această vedere naşte gândurile fierbinţi în adâncul vederii sufletului care se numeşte contemplaţie. Iar această contemplaţie naşte la rândul ei căldura şi, din căldura aceasta venită din harul contemplaţiei*

66. ***Sbornicul***, vol. 2, pp. 85-86, în I.D. III; cf. c. 376, vol. 1, p. 189; c. 81-82, vol. 1, pp. 71-72 şi ***Învăţătura stareţului Paisie***, pp. 208-209.
67. ***Sbornicul***, c. 94, vol. 1, pp. 77-78, în I.D. III.

se naşte curgerea lacrimilor. La început câştigul e mic... Pe urmă însă vin lacrimile neîncetate. Iar din lacrimile neîncetate sufletul primeşte pacea gândurilor. Şi de la pacea gândurilor sufletul se înalţă la curăţia minţii. Iar de la curăţia minţii omul ajunge la vederea tainelor lui Dumnezeu"[68].

Lacrimile sunt semnul coacerii duhovniceşti, iar lacrimile neîncetate sunt semnul unei grabnice curăţiri de patimi. Rugăciunea cu lacrimi şi cu străpungere mişcă inima, care devine un izvor de desfătare duhovnicească.

Lacrimile sunt legate şi de pocăinţă. Sfântul Sisoe spunea: *„Rămâi în chilia ta cu trezvie şi prezintă-te lui Dumnezeu cu lacrimi îmbelşugate şi inimă smerită şi vei găsi odihnă"*[69], iar avva Pimen zicea: *„Cel ce vrea să se elibereze de păcate, se eliberează prin lacrimi şi cel ce vrea să se păzească să nu înceapă din nou, se păzeşte prin plâns... Căci nu există altă cale înspre mântuire decât lacrimile"*[70]. Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă că înduioşarea inimii înseamnă împlinirea poruncilor evanghelice şi este izvorul roadelor duhovniceşti: *„Fără lacrimi împietrirea inimii noastre nu se va înmuia, nici sufletul nu va dobândi umilinţă duhovnicească: fără ele nu putem fi smeriţi"*[71].

Sfântul Isaac Sirul vede o împreunare a contemplaţiei cu căldura harică şi cu lacrimile, care sunt un semn al milostivirii lui Dumnezeu, ce vin din cugetarea curată şi neîmprăştiată[72]. Dar, pe de altă parte, ne avertizează că lacrimile sunt de două feluri: lacrimi care ard păcatele şi lacrimi care curg din înţelegerea lucrurilor celor duhovniceşti, care deschid cugetul spre cele dumnezeieşti[73]. Numai lacrimile ca pocăinţă extremă curăţă inima de păcate şi numai lacrimile ca supremă înduioşare de iubirea lui Dumnezeu dăruiesc vederea lui Dumnezeu, sau izvorăsc din ea.

Pe de altă parte, asceza isihastă nu caută suferinţa şi întristarea, ci răbdarea prin abstinenţă, rezistenţa faţă de împrăştierea minţii şi veghera inimii asupra a ceea ce este esenţial. Marele adevăr evanghelic afirmă că omul spiritual este, în întregimea sa, trup şi suflet. Tradiţia isihastă accentuează participarea trupului la exerciţiul sufletului.

Asceza nu este nicidecum un ideal în sine, ci reprezintă doar punctul culminant al curăţirii. Ea desface actul prin care Adam înceta să mai fie el însuşi, voind să aparţină sieşi, refuzând să se depăşească în Dumnezeu. Ea reia vocaţia adamică şi urmează asemănării cu Dumnezeu, nu urmează a se efectua plecând de la firea căzută[74].

68. Sântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre nevoinţă***, IX, în F.R. 10, pp. 68-69.
69. apud Ignatie Briancianinov, ***Fărâmiturile ospăţului***, p. 255, în I.D. VII.
70. apud ***ibidem***, p. 256.
71. apud ***ibidem***, p. 260.
72. Sfântul Isaac Sirul, ***op.cit.***, XXXIII, în F.R. 10, p. 185.
73. ***Ibidem***, LXXXV, în F.R. 10, p. 438; cf. Kallistos Ware, ***Împărăţia lăuntrică***, pp. 58-60 şi Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, vol. 2, Rugăciunea, pp. 262-264.
74. v. Paul Evdokimov, ***Vârstele vieţii spirituale***, pp. 94-112.

2.2. ĀSANA, PRĀNĀYĀMA ŞI METODA ISIHASTĂ

Tehnica yoga propriu-zisă începe cu a treia *anga*, care este *āsana*, termen ce desemnează postúra.

Āsana este o tehnică specifică ascezei indiene. Se întâlneşte în literatura vedică, în Upanişade, dar mai ales în poemele epice şi textele Puranas. Postúrile joacă un rol important în tratatele de Haṭha-yoga şi tratatele tantrice. Tratatul *Gheranda-Samhitā* descrie treizeci şi două de *āsana*, între care şi postúra *padmāsana*[75]. Scopul acestor poziţii meditative este încetarea impactului perechilor de contrarii[76]. Se obţine astfel o anumită stopare a simţurilor, iar conştiinţa nu mai este tulburată de prezenţa corpului. Aceasta este prima etapă către izolarea conştiinţei.

Āsana trebuie să fie „*stabilă şi plăcută*"[77], deşi, la început, este chiar insuportabilă. Prin practică continuă se ajunge la depăşirea efortului şi incomodităţii, ceea ce e de o importanţă psihologică deosebită. Vyāsa afirmă că „*āsana devine perfectă atunci când efortul de a o realiza dispare, în aşa fel încât să nu mai existe mişcări în corpul uman. De asemenea, perfecţiunea ei se împlineşte când mintea se transformă în infinit, adică face ideea infinitului propriul său conţinut*"[78]. Văcaspati Miśra afirmă, în comentariul său la aceeaşi sutră, că „*cel ce practică āsana va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale, altfel āsana nu va putea fi realizată*".

Āsana este un mod de „*a sta*" caracterizat prin două trăsături. Prima dintre ele este *sthira* - stabilitatea sau imobilitatea. Postúra este aşezare şi înrădăcinare în corporalitate, ca o stâncă ce nu poate fi urnită sau ca un arbore ce se susţine prin puterea rădăcinilor înfipte în pământ. În *āsana* yogi-nul repetă fizic stabilitatea minerală sau vegetală, redescoperă identitatea regnurilor primare, redevenind natură pentru a putea percepe sinele. Stabilitatea trebuie înţeleasă atât fizic cât şi mental.

A doua trăsătură este *sikha*, ce denotă starea psihică de raportare la corporalitate. Postúra trebuie să fie plăcută în sensul că trebuie dorită fără efort, fără durere, fiind un fel de „*aşezare*" naturală care odată atinsă devine spontană şi poate fi menţinută teoretic la nesfârşit. Yogi-nul în *āsana* este aşezat în centrul fără dimensiuni al naturii sale, acolo unde nu există nici frig, nici căldură, nici zi, nici noapte, în apropierea imediată a nesfârşitului.

Āsana este primul pas concret făcut în vederea abolirii modalităţilor existenţei umane şi marchează transcenderea condiţiei umane, prin faptul că poziţia corpului imită o altă condiţie decât cea umană. Aflat în poziţia *āsana*, yogi-nul poate fi asimilat unei statui şi nu unui om, care este mobil, agitat, aritmic.

75. v. Mircea Eliade, **Problematica filosofiei indiene**, p. 101.
76. **Yoga-sūtra** 2. 48.
77. **Yoga-sūtra** 2. 46.
78. Comentariul la **Yoga-sūtra** 2. 47.

La nivelul corpului, *āsana* este o *ekāgratā*: corpul este concentrat într-o singură poziţie. După cum *ekāgratā* pune capăt fluctuaţiilor minţii, tot astfel *āsana* pune capăt mobilităţii şi disponibilităţilor corpului, reducând multiplele poziţii posibile la o singură postúră.

Refuzul de a se lăsa purtat de fluviul stărilor de conştiinţă va fi continuat de alte refuzuri, dintre care cel mai important este *prāṇāyāma* - disciplina respiraţiei, adică refuzul de a respira într-o manieră aritmică. Patañjali vorbeşte de *prāṇāyāma* în trei sutre[79], însă tratatele de Hatha-yoga şi textele Puranas conţin un mare număr de disciplinări a procesului respiratoriu. Unele detalii tehnice se găsesc şi în comentariile lui Vyāsa şi Vācaspati Miśra.

Principiul şi motivaţia psihologică a tehnicii *prāṇāyāma* se poate rezuma astfel: inspiraţia şi expiraţia sunt variabile, după împrejurările externe sau variaţiile mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanţa subconştientului şi instabilitatea atenţiei. Astfel, funcţiunile vitale trebuie ritmate, pentru a nu incomoda prin discontinuitatea lor. Ritmându-şi respiraţia şi încetinind-o progresiv, yogi-nul poate verifica experimental şi în deplină luciditate anumite stări de conştiinţă care sunt inaccesibile în starea de veghe şi, în special, stările de conştiinţă ce caracterizează somnul.

Respiraţia trebuie să fie ritmată în aşa fel încât să fie uitată cu totul sau, cel puţin, să nu incomodeze prin discontinuitatea ei. Ritmarea respiraţiei trebuie să devină ceva automat, pentru ca yogi-nul s-o poată uita.

Controlul respiraţiei este o necesitate în practica meditaţiei, datorită conexiunii intrinseci minte-respiraţie. Includerea sa în Yoga-sūtra are tocmai semnificaţia acestei necesităţi. Fără a fi descrise nişte tehnici anume, se dau caracteristicile generale, care, într-un fel sau altul, se regăsesc în toate tehnicile.

Dacă studiem cu atenţie metodele rugăciunii în numele lui Iisus, vedem că la rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată prin întrebuinţarea de către oricine şi oricând a unor metode fiziologice, ci ea este încoronarea unor eforturi îndelungate de purificare de patimi şi de gânduri. Numai după ce s-a dobândit o conştiinţă curată faţă de Dumnezeu, de oameni şi faţă de lucrurile lumii se poate folosi metoda pentru a dobândi rugăciunea curată.

Ceea ce este propriu metodei sunt următoarele elemente fiziologice: îndreptarea privirii spre piept, ca mintea să cerceteze şi să afle locul inimii, şi comprimarea respiraţiei.

Sfântul Grigorie Sinaitul are în vedere cele două elemente: „*Şezând, deci, de dimineaţă pe un scaun ca de o palmă, adună-ţi mintea din partea conducătoare în inimă şi ţine-o în ea. Aplecându-te apoi cu încordare, ca să simţi durere în piept, în umeri şi în grumaz, strigă stăruitor cu mintea, sau cu sufletul: <Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!> Pe urmă, pentru îngustimea, osteneala şi greutatea lucrului, ca unul ce e făcut continuu, mută-ţi mintea la cealaltă jumătate şi zi: <Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă>. Înfrânează-ţi mişcarea plămânilor, ca să*

79. **Yoga-sūtra** 2. 49-50.

nu răsufli în voie, căci suflarea plămânilor, care pornește de la inimă, întunecă mintea și risipește cugetarea, răpind-o de acolo... Înfrânându-ți răsuflarea pe cât este cu putință și încuind mintea în inimă și săvârșind neîncetat și stăruitor chemarea Domnului Iisus, să arzi necurățiile duhurilor sau ale gândurilor"[80].

Foarte interesantă este explicarea sfântului Grigorie Sinaitul privind respirația, căci această respirație pornește de la inimă, și, dacă ea se face prea des, se depărtează des de la inimă cugetarea concentrată acolo. Nichifor din Singurătate a vorbit și el despre rolul inimii în respirație[81], dar nu a dat o explicare spirituală al acestui rol al inimii în reținerea respirației. De fapt, sunt probleme care cer studiu aprofundat de caracter fiziologic-spiritual.

Respirația trebuie reținută pentru motivul că ea întârzie ieșirea grăbită sau bruscă a aerului de la inimă, ceea ce provoacă o întunecare a minții sau o ieșire a ei dinăuntru. O expirație pripită și zgomotoasă, pe de o parte, nu lasă timp cugetării să se concentreze cu încetul spre interior, iar, pe de alta, îi atrage atenția spre ea, scoțând-o dinăuntru. De aceea, e bine ca atât inspirarea, cât și expirarea să se facă prelung și fără zgomot. Dacă cel ce se roagă se obișnuiește cu acest ritm liniștit și prelung al respirației, ea nu-l mai deranjează, ci îi servește doar pentru concentrarea minții în interior. Acela uită că mai are o respirație, deși ea îi prilejuiește această concentrare.

Explicații și mai detaliate ale recomandărilor fiziologice ni le oferă sfântul Nicodim Aghioritul[82]. Pornind de la întoarcerea privirii spre piept, care este pentru începători un mijloc ce ușurează desprinderea cugetării de lucrurile externe și concentrarea asupra ei însăși, găsește prilejul de a arăta cum drumul spre contemplarea lui Dumnezeu trece prin eliberarea minții de îngustările acomodate obiectelor finite. Acestei concentrări a minții trebuie să-i servească și ritmarea respirației în vremea rugăciunii. Ritmarea respirației, pe lângă faptul că prelungește actul de concentrare a minții în interior, produce și acea stare existențială de umilință și de zdrobire până la lacrimi, pe care trebuie să și-o câștige mintea, adunându-se întreagă în fața lui Iisus Cel nevăzut, dar simțit ca prezent.

În cazul oboselii trupului și a minții se recomandă psalmodierea, lucrarea mâinilor, lectura biblică și citirea cărților în care se expune învățătura despre trezvie și rugăciune[83].

Aproape toți autorii neptici și patristici cunosc, pe lângă metoda mai complicată a reținerii respirației și a întoarcerii privirii spre piept, și o metodă mai simplă, care constă doar din simpla și tot mai deasa rostire a cuvintelor rugăciunii în numele lui Iisus, cum făcea pelerinul rus[84]. Se pune accent pe sincronizarea între

80. Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii***, c. 2, în F.R. 7, pp. 172-173; v. ***ibidem***, c. 3, în F.R. 7, p. 174 și ***Sbornicul***, vol. 2, p. 67, în I.D.III.

81. Nichifor din Singurătate, ***Cuvânt despre rugăciune***, în F.R. 7, pp. 26-32; cf. Ilie Cleopa, ***Urcuș spre înviere***, pp. 190-191.

82. v. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă***, în *op.cit.*, vol. 3, pp. 230-233.

83. ***Sbornicul***, vol. 2, p. 67, în I.D.III.

84. v. ***Mărturiile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus***, p. 17 sq.

cuvintele rugăciunii simultan cu bătăile inimii și cu respirația, accentul principal fiind pus nu pe cuvinte, ci pe cugetarea la fiecare cuvânt până când, în faza rugăciunii mintale, rostirea încetează, rămânând numai repetarea înțelesului lor cu cugetul. Paralel cu respirația trupului se desfășoară, ca o altă respirație, cugetarea neîntreruptă la Iisus, împreunată cu simțirea inimii. E o rugăciune permanentă a omului spiritual total. Atunci numele Domnului s-a sădit să cugete la Domnul.

Analizând atent metodele sfinților Părinți patristici și post patristici trebuie să avem în vedere următoarele:

- aceste metode nu sunt considerate de asceți neapărat necesare, ci doar mijloace auxiliare pentru cei nu sunt deprinși a-și aduna „*mintea în inimă*" și să rostească continuu cuvintele rugăciunii în numele lui Iisus;
- rolul respirației este de a da o ritmicitate atenției și rostirii rugăciunii;
- până la încercarea acestor metode ascetul trebuie să se obișnuiască a rosti în mod simplu și nesistematic, fie rugăciunea întreagă, fie o parte din ea cu gândul concentrat și, în același timp, să lucreze progresiv la slobozirea (eliberarea) de patimi;
- ascetul nu se află nicidecum pe o treaptă înaltă a vieții duhovnicești în momentul practicării metodei de rugăciune, ci este un începător și urmează un progres spiritual sub îndrumarea unui duhovnic;
- rugăciunea în timpul practicării acestei metode nu este rugăciunea minții unită cu inima, ci doar rugăciunea de început în numele lui Iisus. Ea devine rugăciune curată când nu mai este nevoie de cuvinte și de metode, ci mintea împreună cu inima sunt preocupate permanent de ea.

Să ne oprim și asupra altui aspect: găsim în *Filocalie* metodele care mijlocesc atingerea rugăciunii minții cu ajutorul respirației firești. Această învățătură a sfinților Părinți i-a încurcat și-i încurcă pe mulți, când, de fapt, nu-i nimic care să-i încurce. Asceții nu caută să descopere în sinea lor metodele, dacă ele nu se vor descoperi de la sine. Căci mulți voind să le cunoască prin experiență și-au vătămat plămânii și nu au ajuns la nici un rezultat. Miezul stă în faptul unirii minții cu inima în timpul rugăciunii, iar acest lucru îl săvârșește harul lui Dumnezeu. Astfel, metoda este deplin înlocuită printr-o negrăbită rostire a rugăciunii, printr-o respirație liniștită și înceată, prin închiderea minții în cuvintele rugăciunii. Consimțirea inimii la minte, începe să treacă încet la unirea minții cu inima și metoda propusă de Părinți se va descoperi de la sine. Toate mijloacele care sunt propuse de sfinții Părinți au ca scop de ajutor la atingerea mai ușoară a luării aminte în vremea rugăciunii. Fiind metode exterioare unora le strâmbă lucrarea, pe alții îi abate de la lucrarea interioară. De aceea, e nevoie de povățuitori pentru a nu fi însoțite de urmări[85].

Prin urmare, dacă în yoga se alege o stare plăcută, statică și pasivă, în isihasm se alege o stare dinamică și activă cu atenția sporită în rugăciune.

85. v. ***Sbornicul***, c. 379-380, vol. 1, pp. 191-192, în I.D.III; cf. c. 203, vol. 1, p. 126 și Nichifor Crainic, ***Sfințenia – împlinirea umanului***, pp. 143-144.

În timp ce în yoga *āsana* și *prāṇāyāma* au un rol central în vederea concentrării, în isihasm metoda are un rol auxiliar, de pregătire spre treptele vederii lui Dumnezeu.

În timp ce *prāṇāyāma* înseamnă stoparea mișcărilor inspiratorii și expiratorii, prin metoda isihastă respirația este ritmată și încetinită, cu scopul de a coborî mintea în inimă, fără oprirea ei. Iar isihaștii urmăresc unirea minții cu inima prin ajutorul lui Dumnezeu, nu prin eforturile proprii bazate pe tehnici de concentrare.

În isihasm metoda este sensibilizare și nu tehnică.

Dacă în yoga trupul este supus celor mai aprige discipline, căutându-se anularea lui și a funcțiilor sale, în isihasm trupul participă la exercițiul sufletului, pentru că viața, ca dar al lui Dumnezeu, nu poate exista în afară de trup și nici la desăvârșire nu se poate ajunge făcându-se abstracție de trup.

În isihasm, exercițiile pentru întărirea puterilor sufletești nu sunt fizice, ci ele sunt osteneala, postul, privegherea, paza minții, citirea textelor sfinte, deci sunt de ordin spiritual, pentru a-l menține pe ascet permanent treaz.

Metodele rugăciunii isihaste au apărut din secolul al XI-lea și au căpătat importanță în secolele XIII și XIV. Însă, din secolul al V-lea până în secolul al XI-lea au fost atâtea secole când s-a practicat rugăciunea fără metodă. Metoda a căutat să aducă o ușurare, însă necunoscătorii i-au denaturat sensul. Rugăciunea în numele lui Iisus, fie cu metodă, fie fără metodă, rămâne o rugăciune prin care sufletul poate realiza starea de necontenită rugăciune.

3. CONCENTRAREA MEDITATIVĂ ÎN YOGA ȘI ÎN TRADIȚIA ISIHASTĂ

În timp ce yogi-nul e cufundat în acțiuni purificatoare preliminatorii, nenumărate tentații subconștiente îi atacă puterea de concentrare. Nu trebuie uitat că toate practicile, posturile fizice, asceza, reținerea respirației, au un singur scop: *ekāgratā*. Aceasta e posibilă numai după ce yogi-nul se poate detașa de corp și poate actualiza această detașare fără efort, în mod direct. Una din tehnici e instaurarea contrariilor[86], tehnică aplicată de toate școlile ascetic-contemplative orientale.

În urma disciplinei *prāṇāyāma* voalul întunericului dispare[87] și mintea se face aptă de concentrare - *dhāraṇā*[88].

Cea dintâi manifestare a puterilor de concentrare este *pratyāhāra*, adică retragerea simțurilor de la obiectele lor[89]. Prin această retragere, simțurile acționează după forma proprie a minții, după alcătuirea mentală intrinsecă și nu după forma obiectului extern prin care sunt stimulate.

Pratyāhāra este un proces ce implică două secvențe consecutive: retragerea simțurilor de la obiectele fizice la cele mentale, apoi abandonarea oricărui obiect al senzației, reașezarea simțului în el însuși, după forma proprie mentală prin care există ca realitate psihică. Simțurile înfrânate în orientarea lor înspre obiecte și cunoscute în realitatea lor mentală, își pierd puterea autonomă, restituind-o celui ce le stăpânește.

Deși activitatea simțurilor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări senzoriale. Adică, când mintea dorește cunoașterea unui obiect extern, ea nu folosește o activitate senzorială, ci, prin potența senzorială de care dispune, poate cunoaște acel obiect. Cunoașterea aceasta este extrasenzorială și se aseamănă cu cea care se dăruiește prin *Īśvara*, când yogi-nul își fixează mintea în el. Atunci intelectul yogi-nului cunoaște totul așa cum e.

Cu *pratyāhāra* yogi-nul sfârșește partea ascetică, subordonând simțurile în așa fel încât ele devin nefolositoare. Mintea - *citta*, fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea și luminarea senzațiilor, poate avea rol de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simțurilor. În stare normală omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent atacată de activitatea simțurilor, de sine, de subconștient și de setea de viață. Prin suprimarea activității ei, mintea rămâne în

86. ***Yoga-sūtra*** 2, 33.
87. ***Yoga-sūtra*** 2, 52.
88. ***Yoga-sūtra*** 2, 53.
89. ***Yoga-sūtra*** 2, 54.

ea însăşi, dar ea e potenţa tuturor. Universul fenomenal e detaşat şi poate fi contemplat în esenţă - *tattva*, nu în forme - *rupa* şi stări metale - *vrtti*.

Imobil, ritmându-şi respiraţia, cu atenţia concentrată asupra unui singur punct, yogi-nul depăşeşte experimental modalitatea existenţei şi începe să devină autonom în raport cu cosmosul. Tensiunile exterioare nu-l mai tulbură, activitatea senzorială nu-l mai proiectează în afară, fluxul psihomental nu mai este atacat de tentaţii, automatisme şi de memorie, ci yogi-nul este „*unificat*”. Retragerea în afara cosmosului este însoţită de o adâncire în sine, ale cărei progrese sunt solidare cu cele ale retragerii.

Pentru ascetul isihast concentrarea porneşte de la lectura duhovnicească, deoarece perspectivele cuvântului lui Dumnezeu sunt numeroase şi Dumnezeu Şi-a ascuns în cuvântul Său toate comorile, pentru ca fiecare să găsească bogăţie în lucrurile la care cugetă. Toţi povăţuitorii duhovniceşti sunt de acord că trebuie însuşit adevărul întâlnit în scrierile sfinte. Îndemnul Mântuitorului „*cercetaţi Scripturile*” (Ioan 5: 39) i-a făcut pe asceţi să caute cu mintea sensul ascuns al cuvintelor Scripturii, străduindu-se disciplinat să le înţeleagă. În felul acesta s-a ajuns la o meditare asupra sensului duhovnicesc al scrierilor sfinte. Această meditaţie se orientează în întregime spre cuvântul lui Dumnezeu.

Caracteristica primă a meditaţiei este de aducere aminte şi repetarea textelor Scripturii şi a scrierilor sfinte pentru a face din ele hrana sufletului. Când sufletul este pătruns de cuvintele lui Dumnezeu, asupra cărora se apleacă cu atenţie, leapădă stricăciunea gândurilor rele şi se umple de dulceaţa pomenirii lucrurilor dumnezeeşti.

O mare atenţie în concentrare se acordă imaginaţiei. Misticii intelectualişti sunt unanimi în a interzice orice folosire a imaginaţiei. Oamenii duhovniceşti din toate timpurile au recomandat neîncetat golirea minţii de impresii sensibile, sfătuind folosirea simţurilor doar după necesităţile raţiunii. Tot timpul imaginaţia trebuie cultivată prin renunţarea la imaginile deşarte şi nefolositoare şi folosirea cultivării amintirii de Dumnezeu.

Părinţii Bisericii mai insistă în concentrare şi asupra atenţiei ce trebuie acordate inimii, lucrul cel mai însemnat în viaţa duhovnicească. Nu este de ajuns să se arate fapte bune exterioare, ci trebuie să se formeze gânduri bune şi să se încerce sentimente bune. Trebuie să se dobândească arta de a guverna mişcările inimii, adică atenţia, trezvia, lucrarea lăuntrică. Când sufletul este curăţit de patimi şi se păstrează în el neîncetata pomenire a numelui lui Iisus, inima devine izvor al descoperirii. Dacă se concentrează în inimă toată forţa sufletului, ascetul este înconjurat de o mare strălucire duhovnicească şi vede pe Domnul în inima sa.

Lipsa atenţiei şi lucrarea imaginaţiei aduc multe stricăciuni sufletului în rugăciune, căci intervin puterile nevăzute ale răului cu semne ale amăgirii[90].

90. v. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Metoda sfintei rugăciuni şi atenţiuni***, în F.R. 8, pp. 529-530.

Cu strădania de a supraveghea puterea gânditoare, cu o trezire plină de grijă, ea poate fi condusă pe un drum drept şi îndreptată spre propăşire în ea, adunând mintea risipită în simţiri şi întorcând-o înăuntru, în inimă, care e depozitul gândurilor.

După cuvântul „*împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru*”, asceţii isihaşti au aflat că bogăţia cerească se află în interiorul persoanei umane, iar gândurile din minte despre Dumnezeu trebuie coborâte în inimă, care este principiu al unităţii persoanei. În acest fel concentrarea şi meditaţia în Iisus Hristos îşi capătă dimensiunile duhovniceşti atât de mult râvnite de asceţii isihaşti, care, prin dar dumnezeesc, caută desăvârşirea.

3.1. MANTRA, MANDALA ŞI RUGĂCIUNEA

Mantra este o silabă sacră, care se repetă necontenit, şi-l ajută pe yogin în concentrare şi meditaţie. Este un fenomen acustic care jalonează etapele meditaţiei yoga şi asupra căruia au insistat Upanişadele târzii.

Māṇḍūkya Upaniṣad are ca temă de bază mantra *om* prin care misterul lui Brahma este adunat într-un singur punct, adică într-o *ekāgratā*. Textul se ocupă mai întâi de mantra *om* în termenii doctrinei upanişadice (despre cele trei stări de veghe, vis şi somn şi apoi „*a patra*” - *turīya*) ducându-ne dincolo de sfera tipic upanişadică, care ţine de *advaita-vedānta*[91].

În mantra sacră *om* se exprimă esenţa Vedelor[92] şi este considerată ca simbol ideografic al lui *ātman*.

Acest sunet nepieritor este totalitatea universului vizibil. Explicaţia sa este următoarea: ceea ce a devenit, ceea ce devine, ceea ce va deveni, toate acestea constituie sunetul *om*. Şi ceea ce este dincolo de aceste stări ale lumii timpului este tot sunetul *om*. Adică atât sfera vizibilă fenomenală, cât şi sfera eternă şi transcendentală sunt simbolizate şi prezente în silaba *om*. Prin urmare, esenţa fenomenelor foarte numeroase ale macrocosmosului este identică cu esenţa microcosmosului. Misterul universului, cu toate stratificările sale de grosier şi subtil, de viaţă şi de materie, cu toate formele şi modificările, poate fi abordat atât din interior, cât şi din exterior.

Conform acestei doctrine condiţiile lui *ātman* sunt următoarele: starea de veghe - *vaiśvānara*, starea de vis - *taijasa*, starea de somn profund - *prajñā* şi starea necondiţionată a lui ātman - *turīya*.

Acest *ātman* în domeniul sunetelor este mantra *om*, iar cele patru stări sunt identice cu componentele mantrei şi invers. Astfel, *vaiśvānara* este sunetul *A*, din cauză că acesta cuprinde totul şi el este cel dintâi. *A* este privit ca sunet primordial, fiind comun tuturor celorlalte. El e produs în partea posterioară a gurii deschise şi se afirmă că el include şi este inclus în toate celelalte sunete produse de organele fonatoare ale omului. *Taijasa* este al doilea sunet, *U*, din cauză că

91. v. René Guénon, ***op.cit.***, pp. 90-118.
92. cf. ***Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*** 5. 1.1 şi ***Chāndogya-Upaniṣad*** 1. 1; 2. 23.

acesta este extract şi conţine calităţile celorlalte două. *Prajñā* este cel de-al treilea sunet, *M*, din cauză că este măsura şi starea în care intră totul. *Turīya* este mut, de nerostit. Aşa că *AUM* este *OM* şi este *ātman*. Toate cuprind totalitatea *ātman - Brahman*[93].

În ce priveşte efectele obţinute prin intermediul meditaţiei asupra mantrei *om*, în fiecare din primele trei stări se produc deplina dezvoltare a individualităţii corporale, extensia integrală a individualităţii umane în modalităţile sale extra-corporale şi obţinerea stărilor supra-individuale ale fiinţei. A patra stare este realizarea identităţii supreme totală şi necondiţionată.

Nādabindu Upanişad prezintă o personificare mitică a mantrei *om*, imaginată ca o pasăre. Dar cea mai mare importanţă o are descrierea fenomenelor auditive ce însoţesc anumite exerciţii yoga. Prin sunetul auzit în postura *siddhāsana*, care-l face surd la orice sunet venit din lumea exterioară, yogi-nul obţine cincisprezece zile starea de *turīya*. La început, sunetele percepute sunt violente, apoi capătă o structură muzicală şi, în cele din urmă, sunetele devin foarte fine. Yogi-nul trebuie să se străduiască să obţină sunete cât mai subtile cu putinţă, căci, pentru el, aceasta este un mijloc de progres în meditaţia sa. La sfârşit, yogi-nul va trăi experimental unirea sa cu *parabrahman*, care nu are sunet. În această stare meditativă yogi-nul rămâne ca şi mort. Corpul său nu mai simte nici căldura, nici frigul, nici durerea şi nu mai aude nici un sunet[94]. Misterul sunetului prin rostirea mantrei *om* apare şi în *Amṛtabindu-Upanişad* şi *Dhyānabindu-Upanişad*[95].

În aceste Upanişade este arătată obţinerea „*extazului*" prin mijlocirea concentrării asupra sunetelor. Dar nu trebuie să uităm că o asemenea concentrare nu se obţine decât prin aplicarea primelor patru *anga*.

Supremaţia meditaţiei asupra mantrei *om* se poate explica prin spiritul de sinteză şi de sincretism specific acestei clase de Upanişade, dar şi prin succesul practic al unei tehnici de meditaţie auditivă care era de mult timp cunoscută în India. Repetarea continuă a mantrei *om* cu scop meditativ înseamnă trecerea în universul izolării şi necondiţionatului.

Un ritual propriu practicilor *tantra-yoga* este construirea *mandalei*. Fiecare *tantra* are o *mandala* specifică. Este un desen complex ce are o centură exterioară şi unul sau mai multe cercuri concentrice care închid un pătrat împărţit în patru triunghiuri. În mijlocul fiecărui triunghi, precum şi în centrul de bază se găsesc figuri de divinităţi sau emblemele lor.

Cea mai simplă *mandala* este *yantra*, o diagramă alcătuită dintr-o serie de triunghiuri cu vârful în sus şi cu vârful în jos ce simbolizează pe Śiva şi pe Śakti. Altfel spus *yantra* prezintă, într-un simbolism linear, manifestările cosmice pornind de la unitatea primordială.

93. v. Heinrich Zimmer, ***op.cit.***, pp. 254-255 şi Sanjukta Gupta, ***Mantra***, în E.R., vol. 9, pp. 176-177.
94. v. Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, p. 119.
95. Textele se găsesc în ***Yoga în Upanişad***.

Mandala reia acelaşi simbolism şi îl dezvoltă pe niveluri multiple. La fel ca şi *yantra*, este în acelaşi timp o imagine a universului.

Centura exterioară a *mandalei* este o „*barieră de foc*", care, pe de o parte, interzice accesul neiniţiaţilor, pe de alta, simbolizează cunoaşterea metafizică ce „*arde*" ignoranţa. Urmează o „*centură de diamant*", cunoscut fiind faptul că diamantul este simbolul iluminării - *bodhi*. Pătrunderea în *mandala*, în timpul ritualului, echivalează cu o „*înaintare spre centru*", adică o înaintare într-un spaţiu sacru, în afara timpului, unde are posibilitatea de a pătrunde în ritmurile „*marelui timp cosmic*" pentru a-i înţelege vacuitatea şi a sfărâma planul legii *samsāra*.

În momentul în care *mandala* este desenată pe stofă ea serveşte ca „*suport*" pentru meditaţie, iar *yogi*-nul o utilizează ca o apărare împotriva distrugerilor şi a tentaţiilor mentale. Astfel, *mandala* îl face pe *yogin* invulnerabil la stimulii externi. Pătrunzând mental în *mandala* yogi-nul se apropie de propriul său „*centru*", regăsind *mandala* în propriul său trup.

Nu trebuie să uităm că universul tantric se constituie dintr-o serie indefinită de analogii, omologări şi simetrii, pentru a stabili comunicaţii mistice, pornind de la un nivel vizibil[96].

În timp ce *mantra* sau *mandala*, în yoga, este un monolog impersonal în propria concentrare a yogi-nului, în tradiţia isihastă rugăciunea este un dialog personal între om şi Dumnezeu, prin ridicarea omului spre Dumnezeu prin Hristos. Acest dialog divino-uman subliniază mai puţin stricăciunea naturii umane prin păcat, decât înnoirea sa în Hristos şi participarea la o viaţă duhovnicească.

Ca exerciţiu de înduhovnicire a omului, rugăciunea este mai mult decât un ajutor, ea este mijlocul prin excelenţă al mântuirii noastre: „*precum cel mai de preţ dintre toate simţurile este vederea, aşa cea mai dumnezeească dintre toate virtuţile este rugăciunea*"[97].

S-au dat nenumărate definiţii rugăciunii, dar trei au devenit faimoase în tradiţia creştină: cerere către Dumnezeu, înălţarea minţii, convorbire cu Dumnezeu. Ca „*urcuş al minţii spre Dumnezeu*"[98] au văzut-o isihaştii. Rugăciunea este către Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, adică un dialog personal după modelul dialogului inter-treimic. De aceea, sfinţii Părinţi şi asceţii au pus accent pe rugăciune.

În general, orice rugăciune progresează în trei etape: recitarea vocală, atenţia mintală şi sentimentul inimii. În cazul rugăciunii în numele lui Iisus, a doua etapă este extrem de redusă, pentru că e vorba de o invocaţie simplă, în care, de la recitare, se trece nemijlocit la inimă.

96. v. E. Dale Saunders, ***Mandalas***, în E.R., vol. 9, pp. 153-158; Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 192-198; Giuseppe Tucci, ***Teoria şi practica mandalei***, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
97. Evagrie Ponticul, ***Cuvânt despre rugăciune***, c. 150, în F.R. 1, p. 111.
98. ***Ibidem***, c. 36, în F.R. 1, p. 96.

Trebuie avut în vedere faptul că rugăciunea în numele lui Iisus nu înlocuieşte celelalte rugăciuni ale pravilei şi nici slujbele dumnezeeşti, ci este o completare a acestora. Dar prin întoarcerea minţii în inimă, mintea îşi biruieşte nestatornicia şi împrăştierea devenind unitară şi concentrată sau simplificată. Prin această concentrare în numele lui Iisus îşi fereşte interiorul de gânduri păcătoase, preocupându-se cu Dumnezeu şi întâlnindu-se faţă în faţă cu Dumnezeu, fără a-L vedea prin vreo imagine sau a-L cugeta prin vreun concept. Lucrarea conştientă a minţii pătrunde în supraconştientul nostru în care se află harul lui Hristos şi pune în lucrare capacitatea de a sesiza realităţile dumnezeeşti.

De aceea, pe o treaptă înaintată de astfel de rugăciune se poate renunţa chiar şi la rostirea rugăciunii în numele lui Iisus. Nu mai trebuie reţinut decât conţinutul. Ascetul se adresează lui Dumnezeu şi îşi exprimă prin fiinţa sa lauda adusă lui Dumnezeu, smerenia şi recunoştinţa. Această profundă stare emoţională este o expresie dincolo de cuvinte, este rugăciunea întregii fiinţe care manifestă ieşirea emoţională în afara simţurilor, a gândurilor şi a propriului eu spre întâlnirea cu Dumnezeu. În starea de rugăciune, această ieşire este trăită cel mai intens în inimă, căci în inimă întreaga fiinţă este proiectată în Dumnezeu cu o iubire nesfârşită[99].

Rugăciunea hrăneşte sufletul pentru că aduce puterea lui Dumnezeu în el, pentru că, prin dialogul cu Dumnezeu, i se comunică sufletului puterea şi viaţa Lui. Dacă ar fi o simplă lucrare a omului, cum e *mantra* sau *mandala*, ea n-ar putea hrăni sufletul cu ceva ce nu e în el însuşi. În general, omul nu se poate înnoi prin el însuşi. Căci, dacă e înclinat spre rău, nu are de unde scoate o putere care să biruiască această slăbiciune. De aceea, rugăciunea e puternică pentru că în ea omul e plin de Dumnezeu şi nu de sine.

Rugăciunea e fundament al sufletului, pentru că în ea e Hristos, ipostasul firii noastre omeneşti. Orizontalitatea slujirii oamenilor creşte din verticalitatea unirii cu Hristos, sau din adâncimea prin care noi ajungem mai departe de noi, în Dumnezeu. *Mantra* sau *mandala* îl conduce pe yogin pe o orizontală continuă în care izolarea de om devine precept fundamental.

Rugăciunea răsare din evidenţa şi simţirea prezenţei lui Dumnezeu şi întăreşte această evidenţă şi simţire, iar Dumnezeu dă un sens tuturor. Prin El ştim pentru ce trăim: pentru desăvârşirea noastră din El, prin iubirea faţă de toţi oamenii, văzuţi şi ei, ca şi noi, în lumina valorii veşnice a fiecărui om, lumină pe care ne-a arătat-o Fiul lui Dumnezeu făcându-se om. Acestui dialog dinamic, ce presupune atenţie sporită şi iubire, *mantra* şi *mandala* îi opune o poziţie pasivă, statică, în care yogi-nul inactiv se supune sunetelor născute din minte.

Rugăciunea e slujbă adusă lui Dumnezeu, ca o sărbătoare. E sărbătoare pentru că e oprire de la lucrurile lumii şi preocupare cu cele dumnezeeşti. Şi cea mai deplină sărbătoare e rugăciunea în numele lui Iisus lucrată de Duhul Sfânt, căci atunci nu mai e nici grija rostirii cuvintelor rânduite, ci e mai puternică experierea

99. v. Dumitru Stăniloae, ***Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt***, p. 58.

lui Dumnezeu. *Mantra* şi *mandala* niciodată nu vor putea înlocui lucrarea yogi-nului pentru atingerea necondiţionatului, deşi de ele depinde starea meditativă.

Rugăciunea face pe om biserică a lui Dumnezeu, dar şi preot al lui Hristos. Căci Hristos se află în sufletul care se roagă împreună cu Duhul Sfânt, Care se roagă în noi sau se întipăreşte în eu-l nostru în rugăciune. Pentru că biserica nu mai e locul unde se roagă omul, ci locul unde se află Hristos.

Viaţa nu are o fixitate prin ea, ci e mereu ameninţată de prăpastia pierzării. Ea trebuie condusă cu o conştiinţă neadormită pe calea suitoare către Dumnezeu, Care ne vrea dăruiţi neîncetat Lui, răspunzând cu iubire curată iubirii Lui şi prin iubirea faţă de făpturi. Astfel, deşi trebuie să te socoteşti dator să-ţi închini viaţa lui Dumnezeu, cum fac isihaştii, trebuie să socoteşti, în acelaşi timp, că numai prin Dumnezeu poţi face aceasta tot timpul şi nu prin tehnici impersonale şi aspre.

3.2. DHĀRAṆĀ ŞI CONCENTRAREA ISIHASTĂ

Autonomia faţă de stimulii lumii exterioare şi faţă de dinamismul subconştient, realizată având ca intermediar *pratyāhāra*, îi permite yogi-nului să experimenteze o triplă tehnică, numită *samyama*, termen ce desemnează ultimele etape ale meditaţiei yoga sau ultimele trei *anga*. Aceste etape nu sunt posibile decât după o repetare suficientă a celorlalte discipline în care yogi-nul îşi stăpâneşte la perfecţie corpul, subconştientul şi fluxul mintal.

Ultimele trei etape sunt calificate *„subtile”*, arătând faptul că nu se implică o nouă tehnică psihofiziologică, ci, cu destulă dificultate, abordează concentrarea sau meditaţia.

Dhāraṇā este de fapt o *ekāgrāta*, dar nu cu scopul de a opri fluxul psiho-mental, ci de a realiza *„fixarea”* pentru *„a înţelege”*. Prin definiţia pe care o dă şi Patañjali[100], comentatorii au afirmat că *dhāraṇā* nu se poate obţine fără fixarea gândirii asupra unui obiect.

Dhāraṇā implică un efort deosebit din partea yogi-nului, întrucât există nenumărate obstacole care atentează la concentrarea sa. Vyāsa aminteşte de nouă obstacole împotriva concentrării[101]: *vyādhi* - boala, care aduce o dizarmonie între componentele organismului, fie la nivelul corpului fizic, fie la cel al suflurilor vitale, fie la nivel mental; *styāna* - lâncezeala, langoarea, care este lipsa de activitate ce apare prin abandonarea efortului sau indispoziţiei minţii de a lucra; *samśara* - îndoiala, indecizia, în care ambele alternative ale unei dileme sunt considerate la fel de probabile; *pramāda* - neglijenţa, neatenţia, care este o lipsă de conştientizare a celor ce împiedică concentrarea, iar înlăturarea cere un mare efort de voinţă; *ālasya* – lenevirea, greaţa, care este inerţia minţii şi a corpului prin

100. ***Yoga-sūtra*** 3, 1; v. comentariile lui Vyāsa şi Vācaspati Miśra.
101. v. comentariul la ***Yoga-sūtra*** 1, 30-31, în *op. cit.*

nerespectarea unor discipline; *avirati* - neabţinerea, nerenunţarea la cele lumeşti
sau ataşarea excesivă faţă de simţuri; *bhrānti* - percepţia greşită, care e o formă
de confuzie, ce apare şi în timpul meditaţiei; *alabdha-bhūmikatva* - nerealizarea
unei etape yoga prin care adeptul nu poate atinge starea de concentrare a minţii pe
care o doreşte; *anavasthitatvāni* - instabilitatea, care este incapacitatea minţii de
a rămâne multă vreme pe un nivel pe care l-a atins. La aceste obstacole se mai
adaugă *dukkha* - durerea, *daurmanasaya* - deprimarea, *angamejayatva* - tremurul
corpului, *śvāsapraśvāsāh* - respiraţia anevoioasă şi *vikşepa* - împrăştierea minţii.
Respiraţia este extrem de sensibilă la stările particulare ale minţii. Respiraţia
anevoioasă desemnează toate tulburările de ritm ale respiraţiei dependente de
stările mentale.

Aceste obstacole apar de obicei întrepătrunse şi se generează una pe alta.
În timpul concentrării mintea este încă oscilantă, uneori mai aproape, alteori
mai departe de obiectul pe care se fixează. Abia în meditaţie conţinutul mental
este unic şi mintea curge continuu spre el.

Dacă *dhāranā* implică o *„fixare"* a obiectului în minte, evident în mod sta-
tic, concentrarea isihastului are în vedere sporirea atenţiei privind concentrarea
minţii în inimă. Mintea este acolo unde este atenţia. Ca să fie concentrată în inimă
înseamnă să fie statornicită atenţia în inimă pentru a-L vedea în chip gândit pe
Dumnezeu Cel nevăzut. Este vorba de o stare mentală dinamică ce implică paza
minţii şi a inimii de mişcările rele. Lucrul de căpetenie este ca atenţia să nu se
depărteze de Dumnezeu, ceea ce este totuna cu întărirea pomenirii numelui lui
Iisus, Fiul lui Dumnezeu, în inimă.

Când conştiinţa se află în inimă, iar, în inimă, se află Dumnezeu, ele se unesc
şi lucrarea mântuirii propăşeşte. Atunci gândurile nedrepte nu pot intra acolo şi,
cu atât mai mult, nici simţămintele şi stările rele. Numai numele lui Iisus
izgoneşte ceea ce e străin şi atrage tot ce e înrudit cu El.

Cele mai mari obstacole în concentrarea isihastă rămân mulţumirea de sine şi
preţuirea de sine sau a oricărui alt lucru de sine.

Esenţa concentrării este ca mintea să se unească cu inima în vremea rugăciu-
nii, iar acest lucru îl face harul lui Dumnezeu, la timpul hotărât de Dumnezeu.
Concentrarea minţii în inimă începe după unirea minţii cu inima şi, în cele din
urmă, toate mijloacele auxiliare devin nefolositoare, deoarece mintea rămâne în
cuvintele rugăciunii.

Însuşirea esenţială a rugăciunii este luarea aminte. Fără luarea aminte nu este
rugăciune. Adevărata atenţie harică apare din oprirea inimii de la toate cele
lumeşti şi din unirea gândurilor duhovniceşti ale minţii cu simţămintele duhov-
niceşti ale inimii.

Deprinderea rugăciunii în numele lui Iisus stă în aflarea unei stări în care
rugăciunea să se poată rosti singură şi neîncetat cu limba, iar, în forma ei lăun-
trică, stă în concentrarea atenţiei minţii în inimă şi în starea neîncetată în faţa lui
Dumnezeu. Deasa repetare a rugăciunii strânge mintea într-o unitate şi o aşează

înaintea Domnului. Statornicirea unei stări lăuntrice este însoţită de încălzirea
inimii şi alungarea gândurilor, chiar şi a celor simple nu numai a celor pătimaşe.
Când, în inimă, va începe să ardă neîncetat focul de alipire către Dumnezeu, atunci,
împreună cu acesta, se va instala înăuntru o pace a inimii însoţită de o zdrobită şi
smerită cădere cu mintea în faţa lui Dumnezeu. Până aici ajunge osteneala isihas-
tului cu ajutorul harului lui Dumnezeu. Ceea ce se poate săvârşi în lucrarea rugă-
ciunii, pe o treaptă mai înaltă, va fi numai darul Sfântului Duh.

Sfinţii Părinţi şi trăitorii pustiei au pus mare accent pe rugăciunea curată în-
soţită de atenţie: *„Rugăciunea nu se săvârşeşte numai când stai la rugăciune. Ci
dacă ţii mintea şi inima îndreptate spre Dumnezeu, te afli tot în rugăciune, în orice
situaţie vei fi. Calea care duce spre ea este deprinderea de a ne aminti întotdeau-
na de Dumnezeu şi de ceasul cel din urmă"*[102]. Iar *„aducerea aminte de Dumnezeu
este altoită în sufletul nostru de Însuşi Dumnezeu. Dar, pentru a ajunge la aceas-
ta, sufletul trebuie să se străduiască şi să se ostenească...căci toată concentrarea
stă în faptul să ne deprindem să ţinem pururi luarea aminte asupra Domnului"*[103].

În urma tehnicii de concentrare în *anāhata-cakra* (lotusul inimii), yogi-nul
ajunge la experienţa unei lumini interioare[104]. Experienţa este atestată din cele
mai vechi Upanişade: *„ce lumină are omul (puruşa) acesta? ... Sinele (ātman)
este lumina sa. La lumina sinelui, acesta şade, se preumblă, îşi făptuieşte fapta şi
se întoarce"*[105]. Lumina inimii cunoaşte o poziţie deosebită în toate formele
misticiste indiene post-upanişadice. Lotusul inimii are opt petale cu capul în jos.
El trebuie întors cu capul în sus prin *prānāyāma* şi concentrând mintea asupra lui
găsim mantra *om* şi sediul *turīya*.

Lumina - *jyotis* are trei înţelesuri: întâi starea mentală luminoasă de maximă
deschidere, în al doilea rând, când mintea se află într-o stare, lăsând atenţia să se
fixeze chiar asupra acestei stări mentale, se experimentează o imensitate lumi-
noasă ce cuprinde întreaga fiinţă şi, în al treilea rând, odată experimentată această
lumină poate deveni o prezenţă de fundal a conştiinţei zilnice.

În tehnicile buddhiste de meditaţie, lumina are diferite culori exprimând sta-
diul la care a ajuns yogi-nul.

Întrucât harul dăruit prin Botez, *„ce luminează toate trăsăturile sufletu-
lui"*[106], este energie dumnezeească necreată, pentru ascetul isihast această energie
dumnezeească este lumină. Toată mişcarea spre Dumnezeu este o mişcare spre
lumină. Această lumină dumnezeească nu se poate exprima, pentru că nu are un
caracter văzut. Dacă are un caracter văzut, exprimabil, ca în yoga, nu e de la
Dumnezeu.

102. ***Sbornicul***, c. 109, vol. 1, p. 84, în I.D.III.
103. ***Sbornicul***, c. 106, 107, 108, vol. 1, pp. 83-84; cf. c. 206-227, vol. 1, pp. 128-137.
104. v. comentariul lui Vyāsa la ***Yoga-sūtra*** 1, 36 şi 3, 1.
105. ***Bradāranyaka-Upanisad*** 4. 3.2 şi 6.
106. Diadoh al Foticeei, ***Cuvânt ascetic***, c. 89, în F.R. 1, p. 438.

Lumina lui Hristos, văzută pe Tabor și de sfinți, nu are formă nici culoare, ci
e prezența Lui reală cu neputință de definit, însă intens simțită și cunoscută ca
lumină specifică a prezenței Lui Însuși.
Apoi, împărăția lui Dumnezeu este o împărăție a luminii în comuniune. Un
ocean de lumină fără locașuri deosebite, adică fără persoane, n-ar fi un ocean al
luminii înțeleasă ca iubire: *„împărăția cerurilor va fi o singură locuință și așa se
va arăta tuturor drepților și nu vor vedea decât pe Împăratul pretutindeni. El va
fi în fața fiecăruia și fiecare în fața Lui și va lumina în fiecare și fiecare va lumi-
na în El"*[107]. Propriu-zis, locașul în care va locui fiecare va fi virtutea în care s-a
distins el mai mult sau înălțimea la care s-a ridicat prin virtute firea sa sau modul
în care și-a arătat iubirea față de Dumnezeu și față de oameni.
Cum spune și sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, întunericul în care se
ascunde Dumnezeu e lumina, sau prea-multa lumină Îl acoperă pe Dumnezeu.
Depinde de noi cum scoatem în relief, prin lucrarea noastră, cele două caractere:
lumină și întuneric.
Numai luminat de lumina dumnezeească, cel ce se nevoiește își cunoaște natu-
ra sa adevărată: *„sufletul ce se curățește în chip încordat, cu multă căldură, prin
ostenelile nevoinței, e înconjurat de lumina dumnezeească și începe să vadă puțin
câte puțin, în chip firesc, frumusețea dată lui, de la început, de Dumnezeu"*[108].
Sfântul Grigorie Sinaitul spunea despre lumina rugăciunii isihaste: *„Puterea
rugăciunii mintale, curate și îngerești, este, după cuvântătorii de Dumnezeu,
înțelepciune mișcată de Sfântul Duh. Semnul ei este ca mintea să primească, în
vremea rugăciunii, cu totul fără chip și să nu se vadă nici pe sine, nici altceva
întru grosime, ci să se oprească adeseori și simțurile sub lumina ei. Căci mintea
se face atunci nematerială și luminoasă, lipindu-se de Dumnezeu într-un chip
negrăit, ca să fie un singur Duh cu El"*[109].
Lumina teologiei negative intelectuale e o cunoștință și un raționament.
Lumina vederii e o realitate subzistentă deosebită de cugetarea noastră. Ea este
ipostasiată în ipostasul lui Hristos. Ea chiar vorbește celui îndumnezeit arătând, și
prin aceasta, că e o realitate deosebită de raționamentul nostru, ba e chiar perso-
nală, fiind manifestarea lui Hristos. Sfântul Grigorie Palamas arată că această
lumină nu e o emanație dintr-o substanță panteistă, ca în antroposofie sau ploti-
nism, ci e Însuși Hristos Cel personal în modalitatea manifestării Sale către per-
soanele umane[110]. Această lumină dumnezeească nu e ceva difuz, ca în yoga, ci
se simte în ea o armonie superioară, o plenitudine de bunătăți. Vederea luminii

107. Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Întâia cuvântare morală***, c. 5, în F.R. 6, pp. 143-144.
108. Cuv. Nichita Stithatul, ***Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre
cunoștință***, suta a doua, c. 86, în F.R. 6, p. 294.
109. Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete folositoare în acrostih***, c. 116, în F.R. 7, pp. 135-136.
110. v. Sfântul Grigorie Palamas, ***Despre sfânta lumină***, în F.R. 7, pp. 263-372; cf. Dumitru
Stăniloae, ***Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*** ; idem, ***Ascetica și mistica
creștină***, pp. 307-328; Teoclit Dionisiatul, ***Dialoguri la Athos***, vol. 2, pp. 121-127.

mai presus de fire prin umanitatea lui Hristos înseamnă, pentru isihaști, o supremă
intrare în comuniune cu El. E o lumină ce vine din persoana lui Hristos, nu-i o
închipuire subiectivă, ca în yoga.
Sfântul Isaac Sirul, cu mult înainte de controversa isihastă, a afirmat că, cei
ce văd lumina dumnezeească se prefac în lumină, după asemănarea ei: *„Eu cred
că cel neprihănit și smerit la cuget, cel ce nu iubește îndrăzneala și a alungat din
inimă mândria, când se ridică la rugăciune, vede în sufletul lui lumina Sfântului
Duh și saltă de fulgerările luminii și se bucură de vederea măririi ei și de schim-
barea sufletului după asemănarea acelei lumini"*[111].
Așadar, se constată clar că lumina văzută de yogi-ni este lumina percepută de
mental în care se văd doar pe sine, pe când lumina văzută și simțită de isihaști e
lumina harică ce izvorăște din persoana lui Hristos, în care Îl văd pe Hristos Cel
înviat sau pe Tabor. Yogi-nul vede lumina concentrat în sine, isihastul e cuprins
de lumină concentrat în rugăciune.

3.3. DHYĀNA ȘI MEDITAȚIA ISIHASTĂ

De la început, trebuie să precizăm faptul că *dhyāna* este de-a dreptul imposi-
bilă fără un lung drum al experienței celorlalte tehnici yoga. Ea joacă un rol
covârșitor în yoga buddhistă.
De asemenea, meditația yoga diferă esențial de meditația profană. Nici un
„continuum de efort mental"[112] nu poate dobândi, în cadrul experienței psihomen-
tale normale, densitatea și puritatea pe care le atinge prin procedeele yoga. Apoi,
meditația profană se oprește fie la forma exterioară a obiectelor asupra cărora se
meditează, fie la valoarea lor, pe când *dhyāna* permite ca yogi-nul să *„penetreze"*
obiectele, să le *„asimileze"* magic. Exercițiile specifice acestei *„asimilări"* sunt
indescriptibile, pentru că apare o coerență și o stare de luciditate, care însoțește
dhyāna și care o călăuzește, de neexplicat. Acest *„continuum mental"* nu scapă
voinței yogi-nului, iar meditația nu încetează nici o clipă să fie un *„instrument"*
de pătrundere în esența lucrurilor, chiar de *„asimilare"* a realului.
Pentru a practica *jhāna* buddhistă la gradul maxim de eficiență, este necesar
ca această percepție să fie continuată în toate activitățile zilnice astfel încât nici o
concepție greșită să nu poată pătrunde din afară și să afecteze puritatea minții: *„În
ce vede trebuie să fie numai ce se vede; în ce se aude trebuie să fie numai ce se
aude; în ce se simte trebuie să fie numai ce se simte; în ce se gândește trebuie să
fie numai ce se gândește"*[113].

111. Sfântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre nevoință***, c. 43, în F.R. 10, p. 225.
112. Așa o numește Vyāsa comentând ***Yoga-sūtra*** 3, 2.
113. ***Udāna*** 1, 10, apud Hajime Nakamura, *op.cit.*, p. 305. Privind tehnicile de meditație bu-
ddhistă, Hinayāna și Mahayāna (Yogāvacāra), vezi Mircea Eliade, ***Yoga - nemurire și libertate***, pp.
169-171.

Stările de meditație adâncă sunt denumite uneori stări ale fericirii și sunt socotite folositoare pentru îndepărtarea obstacolelor mentale care stau în fața atingerii stării de *nirvāna*. Cu toate acestea, căutarea stării de *arhāt* numai prin practica meditației, e considerată o erezie. De aceea, meditația buddhistă trebuie începută numai în conjuncție cu practicarea eticii buddhiste.

Buddha și-a dat seama că multiplele forme de meditație (cele patru *jhāna*) îl duc pe om dincolo de simțuri, în sfera liniștii, dar, dacă persistă ignoranța, suferința și setea de viață pot să apară din nou. De aceea, el a îmbunătățit disciplinele de meditație anterioare pentru a înrădăcina adânc în mintea discipolilor lui convingerea că totul este trecător și că nimic din ce poate fi perceput nu e sinele.

În timpul concentrării mintea este încă oscilantă, uneori mai aproape, alteori mai departe de obiectul pe care se fixează. În meditație conținutul mental este unic și mintea curge continuu spre el. Nu mai există apropiere dintre periferic spre centru, ci pătrundere în profunzimea aceluiași obiect. Meditația este astfel o călătorie în interiorul obiectului, înspre miezul său ce rămâne mereu neatins, dar mereu prezent în forma ce se prezintă ca simbol al imensității sale. În interiorul obiectului curge, clipă de clipă, cu acesta, însă nu ajunge la esența lui, ce rămâne mereu foarte aproape, dar impenetrabilă. Pătrunderea acestei esențe are loc numai printr-un act de renunțare între sine și esență, ceea ce se întâmplă în *samādhi*.

În creștinism, meditația e îndreptarea sufletului spre Dumnezeu și spre adevărurile de credință, cu intenția de a ne oglindi propria noastră viață și de a ne îndrepta în conformitate cu aceste adevăruri. Meditația nu înseamnă numai să cugeți asupra unor adevăruri de credință, să faci o disertație teologică, ci e necesar ca această cugetare să îndrepte privirea în lumina adevărului asupra propriei vieți și să deștepte hotărâri practice de îndreptare și de lucrare în viața de toate zilele. Într-un fel și rugăciunea în numele lui Iisus poate fi numită meditație.

Tendința meditației e să devină o meditație lăuntrică în care să predomine sentimentul de unire cu Dumnezeu, gustarea realităților spirituale. În felul acesta meditația devine o cale spre contemplație.

Doi dușmani mari amăgesc meditația creștină: bucuria provocată simțual și mândria de a fi ajuns la acest stadiu. Bucuria duhovnicească e un dar de la Dumnezeu, e o energie necesară pentru acțiunea contra ispitelor.

Din scrierile sfinților Grigorie Palamas și Isaac Sirul reiese că rugăciunea minții culminează într-o oprire a cugetării, a lucrării minții. Există două caracteristici ale acestei opriri: oprirea aceasta se produce întrucât mintea a ajuns la vârful tuturor obiectelor primite ale cugetării și a renunțat la preocuparea de cele create și finite și se află în fața lui Dumnezeu, apoi, experiența lui Dumnezeu prin nemișcarea minții e superioară cunoștinței dobândite prin activitatea afirmativă sau negativă, pentru că această stare e o stare de rugăciune, deoarece se dăruiește celor vrednici în vremea rugăciunii. Cu cât a crescut căldura rugăciunii, cu atât a

crescut și iubirea pentru a ajunge la deplinătate în rugăciunea curată, care e treapta cea mai înaltă a rugăciunii[114].

Meditația e recomandată și de Sfânta Scriptură și e practicată ca o necesitate de ordin prim a vieții duhovnicești. Creația, ca obiect de meditație, ne duce spre Dumnezeu, dar, prin contrastul dintre vremelnicia lucrurilor și veșnicia Creatorului, ne face să ne dezlipim repede de creație și să urmăm Creatorului. Adâncirea unei învățături sau a unui episod din viața Mântuitorului ne provoacă să comparăm propria viață nedesăvârșită cu perfecțiunea care este în El. Râvna de a ne modela după Hristos, printr-o operație lăuntrică de transformare a vieții în lumina lui Hristos, poate fi numită trecerea înspre regiunea asemănării cu Hristos.

Meditația isihastă începe cu rugăciune și se termină cu rugăciune. La ea participă toate simțurile omenești, inclusiv ochiul minții.

Prin meditație sfinții Părinți au înțeles selectarea și a unor texte scripturistice cu scopul de a sesiza sensul lor duhovnicesc adânc. Obiectul acestei meditații rămâne Dumnezeu așa cum este revelat în diferite lucrări. Rugătorul găsește astfel aceste mărturii în cuvântul lui Dumnezeu făcute cunoscute lui prin Iisus Hristos[115].

Autentica meditație creștină nu e făcută cu scopul de a primi ceva. Dacă acest fapt se întâmplă, este ceva în plus, dar vizează un singur scop: să sporească comuniunea cu Dumnezeu. Această comuniune o găsește ascetul isihast eliberând simțurile, coborând în adâncul inimii, pentru a căuta unitatea, izvorul ființei și acțiunii într-un raport cu Dumnezeu Care îl situează și îl luminează pentru a căuta comuniunea cu El. Isihastul, ca și orice creștin, nu se poate apleca asupra lui uitând să-și fixeze privirea asupra lui Dumnezeu[116].

Meditația, cu starea de rugăciune indefinită și iubirea caldă și fermă față de Dumnezeu, este apofatism. La experiența aceasta nu se ajunge fără o liniștire față de toate grijile, față de cele menite să producă o oarecare plăcere sau durere și lipsuri. În momentul în care s-a ajuns la această stare, ea stăpânește pe om în așa fel încât rămâne liniștit în gustarea ei, neatras de nimic din cele din afară.

Pe cale filosofică nu se poate cugeta principiul absolut ca o Ființă personală. De aceea, meditația unui astfel de principiu te înalță doar în sferele unei plăceri intelectuale.

Meditația orientală te îndeamnă chiar a pretinde că atingi acest principiu absolut. Ea se manifestă prin concentrarea energiei mentale sub forma unei lumini slabe, care se află înăuntrul creierului, însă inima nu participă la această experiență, trăind separată de creier. Lumina dumnezeiască necreată este liniștită și acționează asupra minții, asupra inimii și asupra trupului. În vederea ei toată ființa se află într-o stare nedefinibilă, căci această lumină este lumina cunoașterii, a iubirii și a nemuririi.

114. v. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă***, în *op. cit.*, pp. 249-251.
115. v. Gabriel Bunge, ***Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți***, pp. 48-52.
116. cf. Enzo Bianchi, ***Cuvânt și rugăciune***, pp. 79-81 și Ignatie Briancianinov, ***Fărâmiturile ospățului***, pp. 97-99, în I.D. VII.

În experienţa meditaţiei creştine isihaste nu se găseşte nimic legat de depersonalizare, în care conştiinţa umană să se piardă. Apoi, inima nu devine un loc în care isihastul îşi pierde propriul eu, ci un loc în care Îl găseşte pe Hristos.

În meditaţia orientală – hindusă sau buddhistă – omul se *„goleşte"* pe sine într-atât încât devine un gol - *śūnya*, în meditaţia creştină isihastul se *„goleşte"* pentru a se umple de dumnezeire, nu pentru a se pierde într-un *„gol"* metafizic. În capătul *„golirii"* prin smerenie îi apare isihastului deschisă calea unirii cu Dumnezeu, iar această cale nu poate fi realizată decât prin rugăciune[117].

Aşadar, în meditaţie isihastul nu se interiorizează pentru a renunţa la conştiinţa propriului eu, ci pentru a-L descoperi pe Hristos înăuntrul său, prezent în harul Botezului şi prin rugăciune.

117. v. Nicolae Achimescu, ***op.cit.***, pp. 206-216.

4. DIALECTICA DESĂVÂRŞIRII DUPĂ YOGA ŞI ÎNVĂŢĂTURA ISIHASTĂ

Atât yoga descrisă de Patañjali, cât şi toate celelalte forme de yoga, păstrează o valoare religioasă. Omul care îşi refuză propria condiţie este un om însetat de necondiţionat, de libertate. Prin refuzul pe care îl opune vieţii profane yogi-nul imită un model transcendent, pe *Īśvara*, care, deşi are un rol foarte modest în starea de eliberare, îşi păstrează valoarea religioasă.

Yogi-nul se desolidarizează de viaţă pe etape. Mai întâi, încetează obişnuinţele cotidiene, apoi încearcă să unifice cele mai importante funcţii ale vieţii şi, în final, caută abolirea multiplicităţii şi dorinţa de reintegrare în absolut. Această *„retragere"* finală din lumea existenţială, fenomenală şi psihomentală, echivalează cu o ruptură a nivelului real, cu un act de o reală transcendenţă.

După yoga, chiar *samādhi* apare ca o *„stare"* paradoxală: pe de o parte goleşte fiinţa şi gândirea, pe de alta le umple până la suprema fiinţă. Prin *samādhi* yogi-nul transcende contrariile şi reuneşte, într-o experienţă unică, vidul şi preaplinul, viaţa şi moartea, fiinţa şi nefiinţa. Yogi-nul care atinge *asamprajñāta-samādhi* împlineşte un vis care obsedează spiritul indian încă de la începuturile istoriei sale: coincidenţa cu întregul, restabilirea unităţii, refacerea nondualităţii iniţiale, abolirea timpului şi a creaţiei şi abolirea, în special, a bipartiţiei realului în obiect-subiect.

Eliberarea nu este asimilabilă *„somnului profund"* al existenţei prenatale, chiar dacă, în aparenţă, restabilirea totalităţii obţinute prin enstaza nediferenţiată se aseamănă cu beatitudinea preconştiinţei fetale a fiinţei umane. Trebuie să se ţină seama de următorul fapt: yogi-nul lucrează asupra tuturor nivelurilor conştientului şi ale subconştientului în scopul de a-şi găsi drum spre transconştient, adică cunoaşterea - posesiune a lui *puruşa*. El pătrunde în starea a patra - *turīya* cu o extremă luciditate, fără a se pierde în autohipnoză. Altfel spus, restabilirea prin *samādhi* a nondualităţii iniţiale aduce un element nou în raport cu situaţia primordială, anume cunoaşterea unităţii şi a beatitudinii. Există o *„întoarcere la origini"*, însă cu deosebirea că *„eliberatul în viaţă"* restabileşte situaţia originară îmbogăţită cu dimensiunile libertăţii şi ale transconştiinţei. În acest fel yogi-nul corespunde unui nou mod de a fi, inaccesibil la nivelul natural al existenţei, un mod al eliberării absolute[118].

118. v. Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 117-123 şi ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 89-92.

În etapele spre desăvârşire parcurse de asceţii isihaşti am urmărit mintea în drumul ei spre sine prin rugăciune, am văzut, cum privindu-se pe sine, adulmecă indirect apropierea lui Dumnezeu, apoi, am văzut cum mintea se opreşte o clipă din orice activitate ca iubirea dumnezeească să o răpească din ea însăşi şi să o ducă dincolo de întunericul care-L ascunde pe Dumnezeu oamenilor, ce înaintează numai prin efortul minţii lor. După ce mintea a ajuns pe ultimele trepte ale rugăciunii şi ale contemplării lui Iisus, se opreşte uimită în faţa indefinitului dumnezeesc. În momentul acesta de oprire a oricărei lucrări mintale, coboară asupra ascetului iubirea lui Dumnezeu ca extaz. E o lucrare exclusiv dumnezeească. Sufletul îşi dă seama că această lucrare nu mai este produsul unui efort propriu. E o lucrare care nu exclude conştiinţa de sine şi de Cel pe care Îl iubeşte, căci în această conştiinţă îşi vede, totodată, şi starea de uimire a sa şi neputinţa de a se mişca prin eforturi de înţelegere spre miezul tainic al acestei trăiri. Aceasta va fi şi starea sufletului în viaţa viitoare, care e trăită aici numai în clipe.

Oprirea aceasta nu înseamnă încetarea oricărei lucrări în minte. De acum lucrează Duhul Sfânt. Duhul dă, mintea primeşte lucrarea celor negrăite. Cei ajunşi la această stare văd, cunosc şi îmbrăţişează cele negrăite. Primirea celor negrăite preface mintea prin lucrarea Duhului Sfânt[119].

Ieşirea minţii din sine nu s-ar putea realiza dacă n-ar ieşi şi Dumnezeu din Sine. Prin urmare, nici vederea adâncurilor sale de tină, ca lumină, n-ar putea avea loc fără această coborâre a lui Dumnezeu. Dar deschizându-ne Dumnezeu accesul spre interiorul Său, acest interior nu e fiinţa Lui, ci numai interiorul Lui.

Dumnezeu coboară la om în două feluri în mod simultan: mai întâi aşează în om lucrarea iubirii dumnezeeşti faţă de El şi deschide inima omului pentru vederea Lui, apoi, se deschide El în faţa iubirii omului faţă de El. Întâi ne iubeşte cu o astfel de iubire, încât ne face şi pe noi să-L iubim, adică întâi ne caută inima, ca şi noi să-L căutăm pe El. Această coborâre, având ca efect răpirea minţii din relaţiile cu cele create şi din ordinea activităţii ei naturale, pe planul transcendent al dumnezeescului, nu e propriu-zis o coborâre din planul necreat, ci numai un act de bunăvoinţă prin care atrage pe contemplativ înăuntrul întunericului ce desparte transcendenţa dumnezeească de ordinea celor create. E o coborâre numai întrucât e o bunăvoinţă de a ridica la sânul său o minte creată, aşa cum Moise a intrat în întuneric pe Sinai.

Mintea privind la Dumnezeu şi uitând de sine, îşi dă seama de fericirea ce o umple venindu-i de la Dumnezeu, iar fericirea aceasta e lumina pe care o simte în sine, cu toate că nu se preocupă în mod direct de sine. Ieşind din sine, mintea s-a lăsat dusă pe ea însăşi în Dumnezeu şi privind pe Dumnezeu şi văzându-L ca lumină se vede şi pe ea umplută de lumină.

119. cf. sfântul Grigorie Palamas, ***Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam***, apud Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palamas*, pp. 206-207.

Lumina aceasta este o descoperire a unei realităţi tainice. Deşi i se dau adesea numiri împrumutate din ordinea cunoaşterii, dar întrecând tot ce poate cunoaşte mintea prin lucrarea ei naturală, ea depăşeşte cunoaşterea, rămânând pe final care duce la cunoaştere mai presus de ea. E o cunoaştere mai presus de tot ce experiem noi în limita puterilor naturale ca cunoaştere. E o cunoaştere la care n-am ajunge niciodată prin puterile noastre, oricât s-ar dezvolta ele, deoarece prin nici o dezvoltare nu ajunge mintea să se unească cu Dumnezeu, ci numai cu cele create.

4.1. SAMĀDHI ŞI CONTEMPLAREA ISIHASTĂ

Ultimele trei *anga* ale practicii yoga reprezintă nişte *„experienţe"* atât de strâns legate una de cealaltă, încât au fost desemnate cu acelaşi nume: *samyama*[120]. A realiza *samyama* pe un anumit plan, înseamnă a realiza concomitent *dhāranā*, *dhyāna* şi *samādhi*. Trecerea de la una la alta nu mai necesită nici o tehnică nouă. *Samādhi* este enstaza yogină, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor yogi-nului.

Samādhi exprimă o *„experienţă"* indescriptibilă din toate punctele de vedere, care nu este univalentă, deoarece modalităţile ei sunt foarte numeroase.

Această stare nu este o simplă transă hipnotică, pentru că transa nu e o *ekāgratā* yogină. Psihologia indiană cunoaşte hipnoza şi o atribuie unei stări de concentrare ocazională. Ea e numai o paralizare de origine emotivă sau volițională a dinamicii mentale[121].

Se face distincţie în etapele realizării *„stării" samādhi*: când *„starea"* contemplativă se obţine cu ajutorul unui obiect sau idei, fixând mintea într-un anumit punct sau ideal se obţine *samprajñāta-samādhi*; când *„starea"* contemplativă se obţine fără nici o relaţie exterioară sentimentală sau de conştiinţă se obţine *asamprajñāta-samādhi*. Aceasta este o meditaţie descătuşată de orice idee, susţinută numai prin participarea efectivă la realitatea transcendentală, care nu se descoperă dinamic, ci static.

În *samādhi* mintea poate percepe direct, nemijlocit pe *puruṣa* şi, prin această contemplaţie, durerea existenţei încetează. Cât timp există relaţii pasagere şi iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale, *puruṣa* nu poate fi perceput. Numai când partea cea mai luminoasă, mai subtilă, mai pură din minte - *citta*, care e *sattva*, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conştiinţei, ea poate răsfrânge placidul şi etern staticul *puruṣa*. Toată speculaţia metafizică indiană, cu excepţia tantrei-yoga, aderă la acest principiu static. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yoga, sunt numai preliminarii.

120. v. ***Yogā-sūtra*** 3. 4.
121. cf. ***Mahābharata*** 13. 40 sq.

Contemplaţia ultimă nu mai este un act şi nu se poate realiza prin voinţă. Ea se împlineşte prin natura lucrurilor, când mintea e fixată fără efort.

Samādhi înseamnă anihilarea definitivă a conştiinţei normale, izolarea fenomenului „*conştiinţă*" de subconştient, detaşarea simţurilor de obiecte, dilatarea lor în proporţii uriaşe, adică o depersonalizare.

Samprajñāta-samādhi are patru grade[122] între care există o continuă oscilaţie, ce se datorează nu instabilităţii gândirii, ci legăturii intime, organice care există între cele patru grade. Yogi-nul le trece uşor, iar conştiinţa sa disciplinată şi purificată exersează rând pe rând diversele varietăţi de contemplaţie. În momentul în care dispare deosebirea dintre *citta* şi *puruşa* subiectul atinge *asamprajñāta-samādhi*. Atunci orice modificare a minţii - *vrtti* este abolită.

Rezultatele acestor tipuri de *samādhi* sunt de ordin practic: yogi-nul urmăreşte să pătrundă în zonele inaccesibile experienţei normale, luând în posesiune zonele conştiinţei şi a sectoarelor realităţii care au rămas invulnerabile. Atunci când a ajuns la acest stadiu al disciplinei sale meditative, yogi-nul dobândeşte „*puterile miraculoase*" sau supranormale - *siddhi* [123]. Însă în momentul în care yogi-nul acceptă să se folosească de *siddhi* pierde posibilitatea de a obţine *asamprajñāta-samādhi*[124].

Abia când mintea e definitiv imobilă, iar conştiinţa e distrusă, intelectul - *buddhi* se retrage în *prakrti*, desprinzându-se de *puruşa*. Aceasta este starea inefabilă şi incomunicabilă a eliberării.

Pentru isihast, rugăciunea poate avea vederea lui Dumnezeu, dar numai dacă mintea se întinde spre vederea lui Dumnezeu. Rugăciunea poate goli mintea de toate chipurile create, pentru că, în rugăciune, se trăieşte vederea lui Dumnezeu. Mintea curăţită de chipurile care o mărginesc, recăpătându-şi dezmărginirea, trăieşte în Dumnezeu Cel nemărginit şi înaintează în El fără sfârşit.

Puterea lumii de sus e puterea Duhului Sfânt. De aceea numai prin puterea Duhului, primită de sus, mintea se mişcă, în contemplarea ei, în lumea acestei puteri. Ştiinţa contemplaţiei e o ştiinţă practică dobândită prin deprindere şi experienţă. În ea văzătorul şi-a curăţit înţelegerea şi, de aceea, rugăciunea lui este înaltă. Căci, datorită acestei curăţiri, el vede pe Dumnezeu, pe cât e cu putinţă, şi ajunge cu adevărat fericit, rugându-se şi iubind pe Dumnezeu[125].

Aşa cum trupul are deschideri prin simţuri şi n-ar putea trăi fără ele, aşa are şi inima o deschidere şi spre oameni, şi spre Dumnezeu. Dar ea nu se poate mulţumi numai cu ceea ce îi dau oamenii. Inima e deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu, spre infinitatea iubirii Lui. Prin aceasta se hrăneşte duhovniceşte din acea infinitate în ea, fără să se confunde cu ea, cum trăieşte trupul în viaţa lumii prin

122. v. Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 96-103; idem, ***Yoga - nemurire şi libertate***, pp. 76-81.
123. v. ***Yoga-sūtra*** 3. 16-17.
124. ***Yoga-sūtra*** 3. 36.
125. cf. Calist Patriarhul, ***Capete despre rugăciune***, c. 34-37, în F.R. 8, pp. 282-286.

simţuri, fără să se confunde cu ea. Dumnezeu e Cel care face inima să se deschidă pentru a-L vedea şi a-L primi. Pe de o parte se face „*obiect*" al vederii, pe de alta, împreună subiect cu inima al acestei vederi. El se vede pe sine însuşi, dar prin inimă. Inima simte, pe de o parte, că ea vede, pe de alta, că Dumnezeu se vede prin ea. Ascetul dă calificare omenească la ceea ce vede din Dumnezeu şi Dumnezeu dă calificare dumnezeească acestei vederi a omului. Deci, vederea lui Dumnezeu de către om e teandrică[126].

Cei ce „*văd*" ştiu că Dumnezeu are un chip ipostasiat, dar nu-L văd ca atare acest chip. Ei văd numai un chip general al Lui, dar nu văd chipul Lui ipostatic. Doar credinţa lor e ipostatică, în sensul că se bazează pe ceva ce vine din ipostasul dumnezeesc, dar nevăzându-L pe El însuşi, ea rămâne totuşi credinţă, nu e vedere. Cei ce au această credinţă, cred şi printr-o experienţă a lui Dumnezeu. Totuşi nu văd chipul ipostasiat al frumuseţii Lui, dar văd o frumuseţe şi ştiu că e a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu n-ar fi frumuseţe, dacă n-ar fi o realitate. Dar, prin frumuseţea şi puterea lui Dumnezeu văzută de ei, văd totuşi, indirect, chipul Lui ipostatic.

Contemplaţia e cunoaşterea iubitoare de Dumnezeu, care încununează meditaţia şi rolul activităţii personale ajutată de har. Mai este o cunoaştere iubitoare de Dumnezeu, care nu e rodul activităţii umane ajutată de har, ci rodul unei inspiraţii speciale a Duhului Sfânt, de asemenea natură încât nu se poate produce după voinţă.

Un rol foarte important îl are, pentru isihaşti, contemplarea luminii dumnezeeşti. Lumina aceasta e "*întunericul*" în care e acoperit Dumnezeu, care e prea multa lumină ce nu poate fi cuprinsă.

La vederea luminii dumnezeeşti ajunge cel care a urcat pe treptele virtuţilor până la o iubire fierbinte de Dumnezeu, adică şi-a spiritualizat fiinţa în aşa fel, încât ea a devenit căldură şi lumină a iubirii de Dumnezeu, nemaiavând în sine nici o răceală şi nici o umbră a grijii de sine[127]. Căldura iubirii ce se preface în lumină îşi are izvorul în lucrarea Duhului Sfânt. Duhul, curăţind sufletul de toate atracţiile simţurilor, preface simţurile în scânteieri de lumină.

Cel ce vede lumina s-a unit atât de mult cu ea, că nu se mai cunoaşte ca despărţit şi ca deosebit de ea. Sfântul Grigorie Palamas repetă mereu în scrierile sale că nu e vorba de o lumină materială sau de o lumină a inteligenţei naturale, ci e o lumină a iubirii mai presus de fire, în care s-a transformat însăşi firea celui ce o vede[128].

Vederea acestei lumini nu se poate încadra nicidecum în misticismul monist oriental. Ea nu e o încoronare naturală al unui efort propriu trupului sau spiritului, sau a unei dezvoltări a puterilor lui. La ea se ajunge într-un fel care nu e făcut de minte, prin puterile ei, ci prin răpirea ei de către Duhul Sfânt. Putem spune că această vedere nu reprezintă numai un plus cantitativ de aceeaşi natură faţă de

126. v. ***Ibidem***, c. 49, în F.R. 8, pp. 309-310.
127. cf. sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnele iubirii dumnezeieşti***, *imnul 17*, în Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 398.
128. cf. sfântul Grigorie Palamas, ***Despre sfânta lumină***, c. 36, în F.R. 8, p. 311.

cunoştinţa dobândită prin eforturile spiritului uman, ci şi o superioritate calitativă, un „*das ganz andere*", aşa cum, peste tot, energiile dumnezeeşti sunt nu numai un plus cantitativ faţă de cele ale lumii create, obţinut prin amplificare, ci cu totul deosebite, trebuind să le negăm pe cele ale lumii pentru a face pasul de trecere la înţelegerea celor necreate. Vederea luminii dumnezeeşti fiind o vedere şi o cu-noştinţă a unei energii dumnezeeşti, e o valoare şi o cunoaştere după modul dum-nezeesc, omul văzând şi cunoscând calitativ, duhovniceşte sau dumnezeeşte[129].

În experierea luminii dumnezeeşti sau în vederea duhovnicească a raiului, descrise de Părinţi, nu există nici o urmă de stare extatică depersonalizantă, în care conştiinţa umană să se piardă în contemplarea unei divinităţi impersonale, ca în yoga. Ceea ce face ca experierea luminii dumnezeeşti să fie inexprimabilă în limbaj ome-nesc este tocmai comuniunea cu un Dumnezeu personal, o comuniune conştientă.

Pe Dumnezeu Îl cunoaştem în lumină, însă, tot aşa, suntem cunoscuţi şi jude-caţi. Lumina este o judecată. Ea este deja parusia prezentă pentru cei ce trăiesc în comuniune cu Dumnezeu. Este o ieşire din timp şi spaţiu spre taina „*zilei a opta*". Prin urmare, ziua Domnului va fi pe neaşteptate şi înfricoşătoare pentru cei ce trăiesc ataşaţi de cele ale lumii stricăcioase[130]. Pe de altă parte, dacă contempla-ţia lui Dumnezeu e un „*întuneric supraluminos*", cum afirmă sfinţii Grigorie al Nyssei şi Dionisie Pseudo-Areopagitul, nu înseamnă că se contemplează întune-ricul, deoarece în chiar acest întuneric este prezent, real şi personal, Dumnezeu, iar văzătorul e conştient de ceea ce primeşte, prin voia şi darul lui Dumnezeu.

Harul lui Dumnezeu „*umple mintea de vederi înalte: a puterii lui Dumnezeu celei neajunsă cu mintea, cum El, printr-un singur cuvânt, toate dintru nefiinţă întru fiinţă le-a adus; a puterii Lui celei nemăsurate prin care toate le ţine, toate le chiverniseşte şi de toate poartă grijă; a Sfintei Treimi celei neajunse şi a adân-cului celui necurmat al fiinţei lui Dumnezeu. Atunci mintea omului rămâne încân-tată de acea lumină a lui Dumnezeu şi se luminează de lumina cunoştinţei de Dumnezeu, iar inima rămâne liniştită*"[131].

Privind contemplarea, la nici unul dintre sfinţii Părinţi nu găsim că s-ar putea ajunge la ea doar cu puterile proprii, sau printr-o tehnică. Contemplarea este un dar al acelora care au reuşit să-şi curețe inima cu desăvârşire, şi-au coborât mintea în inimă şi s-au unit cu Dumnezeu. Ori, acest lucru nu-l reuşeşte oricare ascet[132].

4.2. KĀIVALYA SAU NIRVĀNA ŞI MÂNTUIREA SAU ÎNDUMNEZEIREA

Suprimarea modificărilor minţii prin *asamprajñāta-samādhi* duce la elibe-rarea finală. Patañjali arată că există două căi pentru a atinge *asamprajñāta-*

129. cf. Paul Evdokimov, ***Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia răsăriteană***, pp. 141-144; Teodor al Edesei, ***Cuvânt despre contemplaţie***, în F.R. 4, pp. 253-265.
130. v. Vladimir Lossky, ***Vederea lui Dumnezeu***, pp. 122-130.
131. ***Sbornicul***, vol. 2, p. 90, în I.D.III.
132. v. şi Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, vol. 2, *Rugăciunea*, pp. 149-197.

samādhi[133]: *upāya* - calea tehnică, care este a yogi-nilor ce ajung la *samādhi* cu ajutorul tehnicilor yoga, şi *bhava* - calea naturală, care este a zeilor. Însă, enstaza obţinută prin yoga este superioară stării zeilor, pentru că *bhava* este provizorie, pe când *upāya* este definitivă. Vyāsa[134] arată că trecerea de la *samprajñāta-samādhi* la *asamprajñāta-samādhi* se face prin iluminarea obţinută spontan. Când yogi-nul se află pe ultimul stadiu al contemplaţiei sale obţine *kāivalya* - izolarea absolută, adică eliberarea lui *puruşa* de sub dominaţia lui *prakrti*.

Asamprajñāta-samādhi nu este un vid absolut, iar *kāivalya* nu este o simplă transă. „*Starea*" şi „*cunoaşterea*" pe care le exprimă *kāivalya* se referă la absenţa totală de obiecte în conştiinţă şi nu la o conştiinţă golită la modul absolut. Con-ştiinţa este saturată de o intuiţie directă şi totală a fiinţei. *Nirodha* - suprimarea modificărilor minţii - nu trebuie văzută ca o nonexistenţă, ci, mai curând, ca pe suportul unei condiţii speciale a lui *puruşa*. Este enstaza vacuităţii totale, fără conţinut senzorial şi fără structură intelectuală, stare necondiţionată, care nu mai este „*experienţă*", pentru că nu mai există nici o legătură între conştiinţă şi lume. Din moment ce şi-a îndeplinit misiunea, *buddhi*-intelectul se retrage, se detaşează de *puruşa* şi se reintegrează în *prakrti*. Elementele componente ale conştiinţei se resorb în substanţa primordială şi yogi-nul obţine eliberarea. Astfel, el este un *jivan-mukta* - eliberat în viaţă, nu mai trăieşte în timp sau sub dominaţia timpului, ci într-un etern *nunc stans*. Aceasta este dialectica eliberării, aşa cum este expusă şi de Sāmkhya - Yoga, în care *puruşa* se contemplă pe sine la fel ca yogi-nul ce s-a străduit să ajungă la această stare[135].

Descoperirea de sine şi autoreflecţia lui *puruşa* antrenează o „*ruptură de nivel*" la scară cosmică: modalităţile realului sunt abolite, fiinţa coincide cu nefi-inţa, cunoaşterea se vede preschimbată în stăpânire magică datorită absorbirii integrale a cunoscutului de către cunoscător. Obiectul cunoaşterii este fiinţa pură, fără formă sau atribute, iar *samādhi* conduce la asimilarea fiinţei pure. Auto-prezenţa lui *puruşa* echivalează cu o luare în posesiune a fiinţei totale în toată plenitudinea ei. În *asamprajñāta-samādhi* yogi-nul este realmente fiinţa întreagă. Situaţia lui e paradoxală: e în viaţă şi, totuşi, eliberat; are corp şi, totuşi, e *puruşa*; trăieşte în timp şi, totuşi, participă la nemurire; coincide cu fiinţa pură şi, totuşi, e doar o fărâmitură din ea. E ceea ce experienţa religioasă indiană tinde să realizeze încă de la începuturile ei: coincidenţa contrariilor - *coincidentia oppositorum*.

Trebuie să ţinem cont de următorul fapt capital: yogi-nul lucrează asupra tuturor nivelurilor conştientului şi ale subconştientului în scopul de a-şi croi drum către transconştient, adică cunoaşterea - posesiune a lui *puruşa*. El pătrunde în *turīya* - „*starea a patra*" cu o extremă luciditate, fără a se pierde în autohipnoză.

133. v. ***Yoga-sūtra*** 1. 19 cu comentariul lui Vyāsa şi Vācaspati Miśra.
134. Comentariul la ***Yoga-sūtra*** 3. 54.
135. v. Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 113-115

Importanța acordată de către istoricii religiilor stărilor yogine de supraconștiință ne arată că reintegrarea finală se săvârșește în această direcție, iar nu într-o transă mai mult sau mai puțin profundă. Altfel spus, restabilirea prin *samādhi* a non-dualității inițiale aduce cunoașterea unității și a beatitudinii. Este o *„întoarcere la origine"*, dar cu deosebirea că *jīvan-mukta* restabilește situația originară îmbogățită cu dimensiunile libertății totale și ale transconștiinței. Yogi-nul reintegrează plenitudinea originară după ce a instaurat acest mod paradoxal, care nu există la nici un nivel existențial decât la ființa supremă.

Contemplarea, fără intermediar, a lui *purusa*, în *kaivalya*, este descoperirea experimentală a unei modalități ontologice inaccesibile profanului. Este un moment paradoxal. Simpla *„reflectare"* a lui *purusa* este mai mult decât un act de cunoaștere mistică, deoarece îi permite lui *purusa* să-și țină sub *„stăpânire"* propriul sine. Yogi-nul se ia pe sine însuși în posesie cu ajutorul unei *„stare nediferențiate"*, al cărei unic conținut e ființa. Luarea în posesie a propriului sine modifică radical statutul ontologic al yogi-nului.

Buddha, ca mare yogi, exact același scop îl urmărea în tehnicile sale: atingerea necondiționatului, adică a stării de *nirvāna*. El nu a negat realitatea ultimă a necondiționatului, ci s-a ferit să vorbească despre ea prea mult, din cauza speculațiilor filosofice ce ar fi putut apare, care, oricum, s-au dezvoltat în sistemul Mahāyāna.

Nirvāna este absolutul prin excelență, ceea ce nu este născut sau compus, ci ceea ce este ireductibil, transcendent și dincolo de orice experiență umană. Ea nu este un obiect al cunoașterii precum senzația, nici nu este cunoscută direct, prin activitatea ei, în felul în care sunt cunoscute organele de simț. Cu toate acestea, yogi-nul buddhist intrat în reculegere, ia cunoștință de *nirvāna*, de natura ei, de activitatea ei. Ea nu poate fi cunoscută decât de ochiul *arhat*-ilor, adică cu un organ transcendent, care nu mai participă la lumea trecătoare[136].

Diversele speculații care s-au făcut asupra noțiunii de *nirvāna* au scos în evidență faptul că ea este o stare descrisă ca *śūnya*, o stare ființială pură atemporală și aspațială, o realitate necauzată. Este o înlocuire a non-sinelui cu un sine universal, nedefinit[137], ce apare după starea de *bodhi*-iluminare.

Școala Vijñānmātra - śastra, de tip Mahāyāna, distinge patru tipuri de *nirvāna*: *dharmakāya-nirvāna* - esența prezentă în toate lucrurile; *upādhiśesa-nirvāna* - care are reziduuri; *anupādhiśesa-nirvāna* - care n-are reziduuri; *nirvāna* propriu-zisă, ca cea mai înaltă treaptă[138].

Realmente, *nirvāna* este indescriptibilă, căci nici unul din conceptele spiritului limitat nu poate fi aplicat la ceea ce depășește acest spirit. Dacă, spre exemplu, doi asceți, care au realizat *nirvāna*, s-ar putea întâlni, ar avea loc între ei o înțelegere intuitivă a ceea ce este *nirvāna*, dar limbajul cotidian ar fi absolut

136. v. Louis de la Vallée-Poussin, ***Nirvāna***, pp. 73-74.
137. v. Remus Rus, *op.cit.*, pp. 832-835.
138. Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol. 1, pp. 642-643.

inadecvat pentru a descrie ceea ce intuiesc ei. Când ascetul nu mai este un simplu om, când a stins flacăra oricărei dorințe, când a trecut peste personalitate și peste existența ego-ului, când s-a cucerit pe el însuși și lumea, atunci nirvāna este [illegible]lizată[139]. Aceasta este eterna dizolvare, stingere, pace - nirvāna.

Când se abordează problematica desăvârșirii creștine, se are în vedere rolul faptelor în activitatea fiecărui creștin și faptul că *„nici un lucru care se face după Dumnezeu, cu smerenie, nu este rău"*[140].

Creștinul urmărește mântuirea în viața sa. Gândurile și faptele sale devin pietre de temelie pentru evaluarea sa spirituală, dar toate acestea numai prin împroprierea mântuirii obiective realizată de Fiul lui Dumnezeu întrupat și cu ajutorul harului dumnezeiesc.

Mântuirea creștinului înseamnă o ridicare reală spre o stare dumnezeiască, stare care devine concretă prin îndumnezeire. Îndumnezeirea cuprinde omul în totalitatea sa ființială și înseamnă un om nou, cu suflet nou, cu trup nou dobândit ca rezultat al eforturilor purificatoare, o direcționare spre un rezultat care există virtual în fiecare om.

Natura umană creată e îndumnezeită în Hristos, pentru că *„într-El locuiește trupește toată deplinătatea dumnezeirii"* (Coloseni 2, 9). Cele două naturi rămân în Hristos într-o unire atât de desăvârșită încât exclude orice diviziune. Hristos este Unul - un singur Dumnezeu-om. Ceea ce în El a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu a atins în veșnicia vieții dumnezeiești asemănarea desăvârșită, astfel încât, în Hristos Cel Înviat, nu mai există, după înălțare, nici o *„dualitate"*. Hristos-omul devine egal lui Dumnezeu, șezând de-a dreapta Tatălui, nu după Ființă, ci după Energie, după Act.

Dacă Hristos e *„Fiul omului"*, înseamnă că tot ceea ce El a săvârșit în viața Sa pământească trebuie să fie deopotrivă accesibil și celorlalți *„fii ai omului"*. Dacă mărturisim îndumnezeirea Sa deplină și desăvârșită, atunci trebuie să nădăjduim în aceeași treaptă a îndumnezeirii și pentru sfinți în veacul ce va să fie. Acest lucru l-au înțeles pe deplin asceții isihaști.

După mărturia Părinților Bisericii, moștenitorii împărăției lui Dumnezeu ajung la Viața dumnezeiască, printr-o participare la o dumnezeire în veacul ce va să fie, ca o comuniune cu Actul veșnic al lui Dumnezeu, comuniune care nu desființează hotarul de netrecut dintre Ființa Creatorului și cea a creatului.

Prin unirea minții cu Dumnezeu se realizează integral în om planul Creatorului cu privire la om. El se actualizează atât de deplin încât nu mai subsistă în viața noastră vreo posibilitate nedezvoltată sau potență neactualizată. Viața noastră devine *„act pur"*, după asemănarea lui Dumnezeu, primind cunoștința lui: *„nemurirea dată [omului] după har în nepătimire și neschimbabilitate, ca unul ce a devenit dumnezeu prin îndumnezeire, [este] să privească, fără să se vatăme și*

139. cf. Nicolae Achimescu, *op.cit.*, pp. 149-176.
140. Petru Damaschin, ***Învățături duhovnicești***, în F.R. 5, p. 127.

cu totul slobod cu Dumnezeu, făpturile lui Dumnezeu şi să primească cunoştinţa
lor ca dumnezeu, nu ca om, având, după har, în chip înţelept, aceeaşi cunoştinţă a
lucrurilor cu Dumnezeu, datorită prefacerii minţii şi simţirii prin îndumnezeire"[141].
Îndumnezeirea are două sensuri: în sens larg înseamnă ridicarea omului până
la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale sau până la realizarea deplină a
omului; în sens restrâns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita
puterilor sale naturale, în planul dumnezeesc mai presus de fire[142], în care sufle-
tul *„devine dumnezeu prin împărtăşire de harul dumnezeesc, odihnindu-se de*
toate lucrările minţii şi ale simţirii şi, deodată cu acestea, dând odihnă şi tuturor
lucrărilor naturale ale trupului şi el, împreună cu sufletul, prin împărtăşirea de
dumnezeire pe potriva lui, aşa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin su-
flet, cât şi prin trup, însuşirile naturale fiind biruite prin covârşirea măririi"[143].
Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create la cele necreate, la ni-
velul energiilor dumnezeeşti. De aceasta se împărtăşeşte omul, nu de fiinţa dum-
nezeească. Aşa se înţelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile dum-
nezeeşti fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucât niciodată nu-şi va
asimila izvorul lor, care e Dumnezeu. Pe măsură ce omul sporeşte în capacitatea
de a se face subiect al unor energii dumnezeeşti tot mai îmbelşugate, i se descoperă
aceste energii din Fiinţa dumnezeească într-o amploare şi mai mare.
Cuviosul Siluan Athonitul vedea realizarea stării de îndumnezeire prin depli-
na smerenie în faţa lui Dumnezeu: *„maximum de theosis prin maximum de keno-*
sis"[144].
Întreaga îndumnezeire înseamnă unirea omului cu Hristos, fără a i se pierde
calitatea de persoană. Omul unit cu Hristos devine cu adevărat *„persoană"* în
comuniune cu Hristos. În această comuniune persoana umană nu se anulează, ca
în starea de *kāivalya*, nici nu se stinge, ca în starea de *nirvāṇa*, ci se desăvârşeşte.
Această unire are ca model unirea dintre Hristos şi Biserică.
Îndumnezeirea omului prin har, este atunci când, fără a-şi pierde condiţia sa
de fiinţă creată se face *„părtaş dumnezeeştii firi"* (2 Petru 1:4) şi dumnezeu prin
înfiere. Este un proces neîntrerupt prin care omul se face părtaş împlinind porun-
cile şi prin nepătimire. Este urmarea unirii cu Hristos, Care lucrează împreună cu
Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Ea se realizează în mod cert prin împărtăşirea cu Trupul
şi Sângele îndumnezeit al lui Hristos.
Deşi este o stare spirituală conştientă şi simţită cu limpezime de cei ce o
primesc, îndumnezeirea rămâne pe veci o taină înfricoşătoare, depăşind toată
mintea omenească. Cei dăruiţi cu acest dar sunt rari, deşi toţi cei botezaţi sunt
chemaţi să o dobândească, fapt conştientizat pe deplin de trăitorii isihaşti. E vorba

141. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Răspunsuri către Talasie***, în F.R. 3, p. 35.
142. v. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea Ortodoxă***, în ***op.cit.***, pp. 309-319.
143. Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Capete gnostice***, suta a doua, c. 88, în F.R. 2, p. 211; cf.
sfântul Grigorie Palamas, ***Despre sfânta lumină***, în F.R. 7, pp. 303-304.
144. Cuviosul Siluan Athonitul, ***Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei***, p. 23.

de o schimbare ontologică şi nu doar una pur duhovnicească. Prin urmare, îndum-
nezeirea face parte din lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, fiind chiar scopul ei.
Omul devine prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură, într-o perfectă con-
ştienţă şi existenţă personală.
Îndumnezeirea nu înseamnă moartea puterii pasionale a trupului sau a con-
ştiinţei, ca în yoga, ci îndreptarea lucrării spre Izvorul nesecat de iubire şi lumină,
cu ajutorul harului. Nu e nemişcare, ci mişcare dinamică şi continuă din iubire în
iubire spre Izvorul pururea viu şi veşnic al iubirii. Nu e o apatie statică şi pasivă,
ci o cunoaştere şi vedere conştientă a lui Dumnezeu şi a lucrărilor Sale. Nu se
săvârşeşte într-o stare în care e scoasă raţiunea din funcţia ei şi aruncată într-un
intelectualism unilateral, ci într-o stare personală în care raţiunea umană se
întâlneşte cu raţiunea lui Dumnezeu. Căci trupul şi mintea fără puterile naturale
îndreptate spre bine şi iubire nu sunt decât o arătare lipsită de sens. De aceea, ele
nu trebuie omorâte prin tehnici statice, ci sfinţite, dat fiind faptul că sfinţenia e
comună şi sufletului şi trupului. Puterea pasională nedespărţită de minte e puterea
prin care mintea lucrează şi asupra trupului şi-l sfinţeşte, nu-l omoară, ca în yoga.
Mintea bucurându-se mai mult de cele nemateriale, atrage şi trupul spre ea.
Unirea dintre lucrarea sufletului şi lucrarea trupului se face deplină când Duhul
Sfânt se sălăşluieşte în credincios sau când credinciosul e ridicat la o lucrare care
depăşeşte atât lucrarea naturală a simţurilor, cât şi a minţii. În acea lucrare supe-
rioară şi unificatoare lucrarea simţurilor primeşte un caracter spiritual foarte
accentuat, iar lucrarea minţii vede că toată realitatea e o raţionalitate dinamică ce-
şi are începutul în Raţiunea supremă. Aceasta este depăşirea dualităţii trup-suflet
în sfinţi şi nu anularea trupului prin lucrarea autonomă a minţii, ca în yoga.
Ascetul isihast urmăreşte, prin eliberarea de patimi, calea spre sfinţire, pe când
yogi-nul urmăreşte izolarea prin eliberarea de sine[145].

4.3. YOGI ŞI SFÂNTUL

În acea stază nediferenţiată din *asamprajñāta-samādhi* yogi-nul se contem-
plează pe sine însuşi. Prin moartea sa faţă de condiţia existenţială a atins necon-
diţionatul, care e dincolo de orice experienţă, pătrunzând într-un univers transfi-
zic, unde totul e tot.
Staza aceasta e posibilă datorită unei reduceri excesive a conştiinţei realităţii
lumii. Yogi-nul în starea aceasta de izolare e *„asimilat"* universului transfizic într-o
asemenea măsură încât reprezintă întreaga lume. Numai că pentru el *„izolarea"*
înseamnă inserare în concret şi nu depărtare de real. Contemplându-se pe sine, el
se înalţă la nişte niveluri universale, care sunt inaccesibile celor din mediu normal.
În acea stază nediferenţiată, foarte dificil de definit, yogi-nul abandonează
orice percepţie, chiar şi cea a realităţilor subtile, şi experimentează fericirea

145. cf. Jacques Albert Cuttat, ***La rencontre des Réligions***, Aubier, Paris, 1957, pp. 101-137.

eternei conştiinţe de sine a lui *sattva*. În clipa în care *buddhi* - intelectul e complet izolat de fenomenele lumii exterioare şi ale minţii, yogi-nul nu mai reflectă decât sinele, care se află în relaţie de egalitate cu *puruşa*.

Prin urmare yogi e un *jīvan-mukta* anulat atât ca persoană, cât şi fiinţial, deoarece întreaga lui fiinţă e contopită în marea fiinţă, în Marele Tot. Moartea pentru el nu mai înseamnă nimic, la fel ca şi numele pe care l-a purtat în existenţa trăită.

Faţă de această poziţie sfântul are o valoare inestimabilă, netrecătoare şi neconfundată.

Mai întâi, unindu-se cu Dumnezeu, el nu se pierde în fiinţa lui Dumnezeu, ci îşi păstrează calitatea de persoană, fiind în deplină comuniune cu Dumnezeu întreit în Persoane.

Apoi, el nu se dizolvă în fiinţa lui Dumnezeu, pentru că a urmat o conlucrare a voinţei sale cu harul dumnezeesc, ce corespunde cu natura umană şi are la bază precepte morale. Ca energie dumnezeească necreată, harul nu ştirbeşte libertatea umană, ci conlucrează cu ea (*synergia*), conducând pe creştin la cunoaşterea lui Dumnezeu şi vederea Sa, atât cât îi este cu putinţă să preguste din ceea ce s-a făgăduit sfinţilor de către Mântuitorul Hristos.

Sfântul nu este „*izolat*" după moarte, ci îşi demonstrează sfinţenia dobândită prin numele pe care îl poartă şi prin mijlocirea lui, prin rugăciune, către Dumnezeu. Moartea este doar o despărţire a sufletului de trup, o apropiere de mărirea lui Dumnezeu pentru care s-a străduit în timpul vieţii pământeşti, care este una şi nu mai multe, ca în hinduism, jainism sau buddhism. Viaţa, ca dar de la Dumnezeu şi pregătire pentru viaţa veşnică, este preţuită şi întoarsă ca dar jertfit lui Dumnezeu.

Sfinţenia se realizează ca întâlnire a omului cu Dumnezeu, în urma împreună lucrării dumnezeescului cu omenescul (*teandria*), în faţa Căruia există o transparenţă a sufletului, în faţa Căruia te înfăţişezi ca unui Părinte, cu respect, cu înfricoşare, cu iubire şi nu e un gol impersonal în care totul se topeşte. Ca un proces ce duce spre îndumnezeire, sfinţenia cuprinde pe toţi oamenii, nu numai pe unii, ba chiar şi lumea întreagă, care se transfigurează sub razele energiilor dumnezeeşti necreate.

De aceea, trupul transfigurat al sfântului nu e supus stricăciunii, căci se află sub impulsul harului dumnezeesc al luminii şi iubirii şi devine izvor de vindecare sufletească pentru ceilalţi creştini. Nefiind supus legilor descompunerii, e plin de mărire dumnezeească şi bine mirositor, ca mirul cu care a fost uns trupul Mântuitorului.

Pentru un yogi, desăvârşirea e supusă doar prezentului, nefiind ancorată în veşnicie, ci în izolare - *kāivalya* sau în stingere - *nirvāna* sau în eterna dizolvare - *nitiya*. Prin absenţa oricărei mişcări, yogi-nul ignoră tot ceea ce se întâmplă în jurul lui, nefiind nimic altceva decât el cu sinele său pe care-l contemplă la infinit. Această viziune a sa asupra eternei dizolvări e în contradicţie cu veşnicia în care sfântul trăieşte în comuniune cu Dumnezeu.

Yogi-nul în extaz îşi are suprimată conştiinţa pentru că aceasta îl poate introduce din nou în lanţul legii karmei. Sfântul, atât în viaţa aceasta, cât şi în viaţa viitoare, trăind deplin în lumina dumnezeească, nu stă într-un extaz în care a uitat de el şi de ceilalţi oameni, ci într-o stare de supremă conştiinţă de el, de Dumnezeu şi de oameni. Conştiinţa personală e o stare eternă. Îndumnezeirea şi petrecerea în lumină echivalează cu o ridicare la conştiinţa deplină de sine, de Dumnezeu şi de oameni. De aceea, pentru sfânt starea din viaţa viitoare nu e o stare asemănătoare stărilor de extaz trecătoare din viaţa pământească, ci e o stare de supremă luciditate în iubire şi în Dumnezeu. E conştiinţa clară a tainei iubirii infinite, nu limitarea sau suprimarea ei. În subiectivitatea conştiinţei sfântului e implicată obiectivitatea prezenţei lui Hristos, realitatea cea mai sigură şi mai deplină. Această obiectivitate a prezenţei lui Hristos accentuează caracterul nostru de subiect personal. În conştiinţa yogi-nului nu e nici o realitate obiectivă, ci numai închipuirea de sine.

Lucrarea sfinţilor în împărăţia lui Dumnezeu nu este una şi aceeaşi pentru toţi, ci fiecare lucrează după felul cum a înaintat în virtute şi iubire: „*Multele locaşuri de care a vorbit Mântuitorul (Ioan 14:2) sunt deosebitele trepte şi înaintări ale stării de acolo. Împărăţia este una, dar are multe deosebiri înăuntru, întrucât unii sunt cereşti, iar alţii pământeşti, potrivit cu virtutea, cu cunoştinţa şi cu mărirea îndumnezeirii. <Căci una este mărirea soarelui, alta a lunii şi alta a stelelor; şi stea de stea se deosebeşte întru mărire> (I Corinteni 15:41)*"[146]

Firea îndumnezeită a sfântului este pământul sfânt, căci trupul e făcut din pământ, care a devenit sfânt prin îndumnezeire, deci transfigurat. În acest fel cerul nou şi pământul nou în care se vor sălăşlui sfinţii e cerul şi pământul transfigurat. Pentru yogin nu există noţiunea de sfinţire a materiei, căci materia - *prakṛti* e rea şi e abandonată ca şi corpul, care perpetuează durerea şi devenirea, e izolată definitiv şi ireversibil de *puruşa*.

Yogi-nul e plin de sine însuşi, sfântul e plin de sfinţenie.

Sfântul lasă să se întrevadă faţă de fiecare fiinţă umană un comportament plin de delicateţe, de transparenţă, de puritate în gânduri şi în sentimente. Delicateţea sa se răsfrânge chiar şi asupra animalelor şi a lucrurilor pentru că în tot şi în toate el vede un dar al iubirii lui Dumnezeu şi pentru că nu vrea să rănească această iubire tratând aceste daruri cu nepăsare şi indiferenţă.

În gingăşia comportamentului lor, sfinţii s-au inspirat din *kenoza* lui Hristos. Ei sunt mieii nevinovaţi gata totdeauna să se jertfească pe ei, să ia asupra lor durerile celorlalţi.

Din persoana sfântului străluceşte un calm şi o pace pe care nimeni şi nimic nu o poate tulbura. Dar acest calm, această pace sunt cucerite şi menţinute printr-o luptă susţinută.

146. Sfântul Grigorie Sinaitul, ***Capete folositoare în acrostih***, c. 44, în F.R. 7, p. 104.

Sfântul este înrădăcinat în statornicia iubirii şi a suferinţei Dumnezeului întrupat, pentru că această iubire iradiază din Dumnezeu Cel ce S-a întrupat şi a pătimit pentru oameni. El se odihneşte în veşnicia puterii şi bunătăţii lui Dumnezeu devenite în Hristos accesibile oamenilor. Dar rămânerea în iubirea veşnică de Dumnezeu nu exclude dinamicitatea. Nu e vorba de statica *kāyvalia* sau *nirvāna* insensibilă. Căci odihna sfântului în veşnicia iubirii neclintite, a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, are puterea de a-i atrage şi pe ceilalţi spre ea, de a-i ajuta să-şi învingă durerile cu curaj, să nu cadă în deznădejde. Din această cauză sfântul este un înaintemergător şi sprijinitor al umanităţii pe calea ce duce spre desăvârşirea viitoare.

În Dumnezeu, sfinţii devin ca şi Hristos, atotprezenţi, atotputernici, atotştiutori. În Dumnezeu sfântul participă la tot ce lucrează Dumnezeu. Porunca lui Hristos „*fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru Cel ceresc este desăvârşit*" (Matei 5:48), trebuie interpretată în sens ontologic, ca mărturia posibilităţii realizării desăvârşirii după exemplul lui Hristos-omul, Care a împlinit această poruncă.

Mărirea sfinţilor îndumnezeiţi e comparată de sfântul Simeon Noul Teolog cu mărirea dinainte de veci a Fiului[147].

147. v. Basile Krivocheine, *op.cit.*, p. 422.

5. IMPLICAŢIILE TEHNICILOR YOGA ASUPRA PERSOANEI UMANE

Filosofia Sāmkhya-Yoga a înţeles că nu există nici distingere, nici naştere a lui *puruşa*, că el nu e nici robit, nici activ în căutarea eliberării, că nu e nici însetat de eliberare şi nici eliberat. *Puruşa* e pur şi etern şi nu poate fi robit pentru că nu poate avea relaţii în afara sa, ceea ce e o identificare statică. Doar yogi-nul crede că e robit şi gândeşte că poate fi eliberat. Acestea sunt momentele psihic-mentale pe care yogi-nul se străduieşte să le suprime. *Puruşa* gândit „*robit*" e el însuşi, absolut liber de la început. Drama eliberării lui apare numai yogi-nului. Astfel, *ātman* e conştiinţa empirică angrenată în iluzii, care crede că suferă, că e robit şi doreşte eliberarea. Îndată ce s-a înţeles că *ātman* e produsul minţii, se înţelege că toată experienţa existenţei a fost numai un lanţ de momente dureroase sub imperiul legii *karman* şi adevăratul sine privea impasibil la drama „*personalităţii*". Aceasta este „*deşteptarea*" lui yogi. Aşadar, personalitatea acţionează pentru „*deşteptare*", dar nu există ca un element ultim, ci doar e numai sinteza experienţei mentale şi ea se distruge îndată ce s-a atins eliberarea.

Prin urmare, sistemul socotea eliberarea distrugerea personalităţii. Suferinţa se distinge de la sine îndată ce se înţelege că ea e străină lui *puruşa*. Actele celui eliberat nu-i croiesc o existenţă viitoare, pentru că nu sunt realizate cu iluzia obişnuită că pornesc din *puruşa*. Activitatea unui *jīvan-mukta* nu mai este a lui, ci e mecanică, în sens de detaşare de rod. Când el acţionează nu gândeşte „*eu acţionez*", ci „*se acţionează*", adică nu implică pe *puruşa* într-un proces material. Orice falsă atribuire a acestui proces lui *puruşa* e ignoranţă - *avidyā* şi ignoranţa e o forţă cosmică producătoare de potenţe, ce generează existenţe. Aşadar, existenţa eliberatului durează atât timp cât e necesar ca potenţele precedente să se consume. Nu se formează noi nuclee energetice, pentru că nu mai e forţa ignoranţei. Când toate potenţele s-au consumat, eliberarea e absolută şi definitivă. Nu mai e „*experienţă*", ci moarte. Prin acea „*deşteptare*" acţionează indiferent, inconştient, detaşat şi, când ultima moleculă psihică se desprinde, intră în *kāivalya* sau *nirvāṇa*.

Nu trebuie uitat că „*deşteptarea*", deşi e posibilă prin cunoaşterea discriminativă a iluziei de realitate, nu aparţine intelectului. Intelectul poartă eu-l până la pragul „*deşteptării*". Când acea „*înţelegere de sine*" e realizată, intelectul, ca şi toate celelalte elemente psihice care au fost atribuite fals lui *puruşa*, se retrag, se

desprind de *puruṣa* și reintră asemenea unui actor care se retrage de pe scenă după execuția piesei.

E o soluție violent metafizică, pentru că nu încearcă să valorifice sau să lumineze experiența. Ca atare, duce la distrugerea sau anularea personalității într-o esență impersonală universală și suprimând durerea, suprimă și viața. Această soluție pesimistă se justifică în implicațiile ce decurg din absența unui Dumnezeu personal și a unei teologii apofatice.

5.1. AUTOLOGIE ȘI TEOLOGIE

Autonomia spirituală este singurul țel și singura rațiune de a fi a sistemului Sāmkhya-Yoga. Transcenderea legii *karman*, distrugerea durerii și a cauzei ei, disocierea voluntară și definitivă de fenomenele mentale și eliberarea, nu sunt decât instrumente ale acestui motiv esențial. A se detașa de ecuațiile legii *karman*, de jocul forțelor naturale, a restaura libertatea și izolarea - *kāivalya* primordială, toate acestea probează cert setea de libertate absolută. De altfel, orice metafizică, în viziunea indiană, trebuie să dea o soluție problemei eliberării. Pe de altă parte, autonomia spirituală, reîntoarcerea în sine, transcenderea oricărei relații necesare între suflet și lume, e caracterul specific al gândirii filosofice indiene. Și, într-un anumit sens, e o probă a structurii sale magice, deoarece importanța dată eliberării prin sine, prin spirit, prin cunoaștere, fără ajutorul unei divinități, trădează o tentă magică.

Spiritul religios indian tinde, cum am văzut, către o armonizare a individului cu o putere externă, care îl depășește și de care e dependent ontologic.

Anularea *„sinelui"*, ca scop al tehnicii yoga, nu comportă decât practici autonome, ce duc la desființarea personalității. *„Sinele"* nu este niciodată personalizat și nici nu ar putea fi, căci, fiind întotdeauna abordat sub aspectul eternității și imuabilității, atribute necesare unei divinități pure, nu este susceptibil de nici o particularitate care să-l facă altceva decât *„este el însuși"*. Imuabil în propria lui natură, dezvoltă numai posibilitățile infinite conținute în sine, prin trecerea relativă de la putere la act, printr-o infinitate de trepte, fără ca permanența sa esențială să fie afectată, tocmai pentru că trecerea este relativă, iar dezvoltarea există altfel decât ca manifestare, în afara căreia nu poate fi vorba despre vreo succesiune oarecare, ci numai de o perfectă simultaneitate, în așa fel încât ceea ce există virtual sub un anumit raport nu este mai puțin realizat în *„eternul prezent"*.

În ceea ce privește manifestarea se poate spune că *„sinele"* își dezvoltă posibilitățile în toate modalitățile de realizare, într-o infinită mulțime, care sunt pentru ființa integrală tot atâtea stări diferite, stări din care doar una singură, supusă unor condiții de existență foarte speciale care o definesc, constituie porțiunea sau determinarea particulară a acestei ființe care e individualitatea umană.

„Sinele" este, de altfel, principiul prin care există, fiecare în domeniul propriu, toate stările ființei manifestate și nemanifestate, conținând toate posibilitățile care nu sunt susceptibile de nici o manifestare în același timp cu posibilitățile de manifestare înseși la modul principal. Dar acest *„sine"* nu există decât prin sine neavând și neputând să aibă în unitatea totală și indivizibilă a naturii sale intime nici un principiu care să-i fie exterior.

În metafizica indiană *„sinele"* este *ātman*, care pătrunde în toate lucrurile, ce sunt un fel de modificări accidentale ale lui, fără nici o diferență în ceea ce privește necondiționatul sau nemanifestatul. Astfel, yogi-nul devine un *„sine"* de sine-stătător și nici o distincție nu invalidează unitatea și identitatea esențială a sa cu scopul său. El devine unul, fără dualitate, nefiind despărțit de nici o limitare, de nici o modificare fizică sau mentală, el este *„el"* în toate stările posibile, în starea necondiționată și nimeni altul decât *„el"*. Este un proces ca al păianjenului ce-și țese pânza din propria lui substanță, sau al lotusului ce se întinde de la o baltă la alta, fără mijloace de locomoție. Pentru el ceea ce a fost, ceea ce este, ceea ce va fi este totul, necondițional și nu va înceta să fie niciodată imuabil în propria sa putere.

Conform doctrinei hinduse, supunerea omului exterior omului interior este exact ceea ce se înțelege prin *„stăpânirea de sine"* și *„autonomie"* și al cărei contrar este *„suficiența"*. Sinele îmbrățișat de sinele suprem nu mai știe nimic de un *„eu însumi"* dinăuntru sau de un *„tu însuți"* dinafară. În acest mod distincția dintre egoism și altruism își pierde orice semnificație. Sinele vede în sinele suprem la fel toate ființele și toate lucrurile. Sinele va înțelege totul despre tainele sale atunci când va fi în sinele suprem. Astfel, făurirea lumii nu este altceva decât un joc - *krīdā* sau *līlā*, pe care sinele suprem îl joacă cu el însuși așa cum lumina soarelui *„se joacă"* peste tot ceea ce ea luminează și însuflețește, fără a fi afectată de ceva prin contactele sale aparente. Omul, care joacă jocul vieții atât de disperat pentru mizele acestei lumi, poate juca jocul sinelui suprem pentru mize care depășesc naturalul, însă detașat de tot ceea ce atrage și pune stăpânire pe sine. Adică, omul joacă unul contra altuia pentru a poseda, dar poate juca și cu sinele suprem, un joc unde cu cât mai mult se pierde material, cu atât mai mult se câștigă spiritual. Numai că jocul acesta este autonom și impersonal. Aici e nevoie de o mare atenție, deoarece trebuie să se țină seama permanent că sinele suprem nu se confundă cu zeitățile nemuritoare, care au devenit ceea ce sunt prin valoarea lor, și nici cu lumea sensibilă, cu evenimentele succesive determinate prin cauze mijlocite. Dată fiind prezența sa în toate devenirile trecute și viitoare, prin cunoașterea de sine, el devine *„totalitate"* și trebuie cunoscut inductiv prin *„totalitate"*. În această *„totalitate"* sinele nu-și mai este supus consecințelor lucrurilor și evenimentelor, nu-și mai alege locul și forma de renaștere, nu se mai supune legilor devenirii, ci este singur, autonom, văzând, auzind, gândind, cunoscând. Astfel, el nu mai are nimic nici față de sine, nici față de alții, el devenind sinele lui-însuși și al tuturor celorlalți. Murind pentru el-însuși a murit și pentru ceilalți și o face pentru că el este literalmente fără ego. Eliberat de el însuși și de toate condițiile, de toate datoriile și drepturile, el

devine mişcător după voia sa ca şi spiritul care merge unde vrea nemaifiind condiționat de nimic. Acesta este dezinteresul supraumăn al celor ce şi-au aflat sinele, ajunşi la starea de eliberare. Este ca roua de pe o frunză de lotus ce se evaporă în fața razelor solare neaderând la nimic.

Doctrina buddhistă negând existența sinelui, susține că nu există altceva decât conştiința lumii, iar ceea ce numim noi conştiință nu este decât un proces mental. Conținutul său se schimbă de la o zi la alta şi este supus determinismului cauzei, altfel spus *annicam dukkham anatta*. Nu există în lume nici sine, nici nimic de această natură. Şi acest lucru se aplică la toate ființele sau, mai curând, la toate devenirile. Cel care înțelege, a văzut lucrurile *„cum s-au produs"*, ieşite din principiul lor şi dispărând în el. Doar cel ce stă în ignoranță - *avidyā* pune întrebări precum *„exist eu?"*, *„ce eram înainte?"*, *„de unde vin?"*, *„unde mă îndrept?"*. *Arhat*-ul a depăşit de mult orice credință într-o personalitate care i-ar fi proprie. Individualitatea empirică a unuia sau altuia este un simplu proces în devenire, nu conştiința proprie. Astfel, este impropriu a întreba *„a cui este această conştiință?"*, ci, mai degrabă *„cum se naşte această conştiință?"*, iar răspunsul este cel de mai sus *„corpul nu este al meu, ci al fenomenelor în desfăşurare"*. Aşa cum o flacără se aprinde de la o altă flacără, aşa se transmite viața, dar nu o viață, nici viața proprie. Individualitatea este mişcată şi perpetuată de dorință - *tanha*, *trsna*, iar cauza oricărei dorințe este ignoranța - *avidyā*. Ignoranța constă în a dota cu substanțialitate ceea ce este pur fenomenal. Neexistând nimic cu care ne-am putea identifica sinele, aşa devenim ceea ce suntem. *Arhat*-ul nu are în el nici o dorință, a extirpat total gândul *„eu exist"*, e imuabil, nenăscut, fiu direct al marii treziri, imperturbabil în toate situațiile şi eliberat de orice devenire ulterioară, adică este stins în *nirvāṇa*, complet autonom.

Prin urmare, autologia yogi-nului nu este mai mult pesimistă decât optimistă sau invers, nu se bucură de nici o autoritate, nu se bazează pe nici o ştiință, nu concepe nici un principiu şi n-are nici o plăcere sau scop.

Aşadar, starea lui yogi eliberat este următoarea: yogi contemplă toate lucrurile ca şi cum ar locui în propriul său *„sine"*, fără nici o distincție față de interior sau exterior şi percepe, prin intuiție, că orice lucru este el; ştie că toate lucrurile contingente nu sunt altceva decât *ātman* şi în afara lui *ātman* nu există nimic; toate accidentele lui *ātman* le-a suprimat şi a intrat în esența care pătrunde totul; nu mai are calități, nici acțiune, este nepieritor, fără voință, imuabil, fără formă, etern liber, etern pur, neafectat de vreun altul decât de el însuşi; este ca eterul răspândit pretutindeni, pătrunzând simultan în interiorul sau exteriorul fenomenelor şi lucrurilor, pătrunzându-şi şi propria esență eternă; fiind luminat prin meditație străluceşte în propria lui splendoare într-o eliberare definitivă de orice tulburare sau afect.

Ne putem da seama perfect că autologia şi teologia, conform doctrinelor yoga, sunt una şi aceeaşi ştiință, iar singurul răspuns posibil la întrebarea *„cine sunt eu?"* este *„tat twam asi"*- acesta eşti tu (*tat* desemnând esența absolută şi nelimitată, *twam* desemnând individul finit şi divers limitat, iar *asi* îi juxtapune).

A lăsa mintea în cugetări abstracte dezlegate de ființa integrală a omului e o adevărată rătăcire. Omul acela e departe de sine, de realitate şi de Dumnezeu. Neseparearea minții de omul total în cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu este, în acelaşi timp, o unire cu Dumnezeu a celui ce cunoaşte. Dar, de unirea aceasta, nu are parte numai sufletul întreg, ci şi omul întreg. Toate cele ce se mişcă îşi primesc stabilitatea şi infinitatea în Dumnezeu. Toate se unifică în Dumnezeu şi în înțelegerea trăită a omului fără să dispară nici una. Aceasta este adevărata teologie.

Teologia creştină isihastă este reflexia asupra conținutului credinței moştenit din mărturia şi trăirea Revelației pe care o avem în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiție, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare. În acest sens au făcut teologie toți membrii Bisericii.

Dar nu toată teologia devine şi învățătură bisericească, ci numai aceea pe care o absoarbe Biserica prin consensul ei unanim în timp şi spațiu. Iar Biserica o absoarbe numai pe aceea care dovedeşte că a tălmăcit aceeaşi trăire a aceleaşi Revelații concentrate în Hristos.

Teologia nu se face de unul singur, ci în Biserică şi conform cu canoanele Bisericii, iar Biserica menține din teologie, ca învățătură permanentă, ceea ce explicitează autentic planul de îndumnezeire a omului.

O teologie adevărată se hrăneşte din rugăciunea şi gândirea şi trăirea ei duhovnicească şi lucrarea ei sfințitoare şi slujitoare.

Teologul trebuie să aspire să trăiască într-un mod cât mai deplin spiritualitatea atât de caracteristică a Bisericii Ortodoxe. Toți Părinții Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu cu înțelegerea fără purificarea de patimi. De aceea, Părinții capadocieni vorbesc despre *„taina teologiei"*.

Teologia trebuie să fie preamărire şi să ne predispună a-L mări pe Dumnezeu. Gândirea teologică este menită să predispună la preamărire şi să exprime contemplația. Dar trebuie să ne ferim ca teologia să devină o evadare din *„constrângerea"* necesară a rugăciunii şi să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, uşor de aplicat, şi a căror folosire poate să încânte, dar care sunt, în ultimă analiză, lipsite de conținut.

În teologie, aflată în raport cu revelația, inițiativa Îi aparține lui Dumnezeu, angajând totodată un răspuns din partea omului, răspunsul liber al credinței şi al iubirii. Astfel, căutarea teologică presupune venirea prealabilă a ceea ce este căutat, sau, mai precis, a Celui Care a venit printre noi şi Se află prezent în noi.

În afara credinței teologia nu are nici un sens. Ea nu poate fi întemeiată decât pe evidența lăuntrică a adevărului întru Duhul Sfânt, pe învățarea adevărului prin adevărul însuşi. Lucrarea lui Hristos în inimă face ca inima să învețe lăuntric şi să răspundă, să corespundă şi să se conformeze revelației sălăşluite prin credință. De aceea, întreaga abordare teologică trebuie să nu rămână în însingurare.

Teologia creștină este apofatică. Apofatismul teologiei creștine nu este o tehnică de interiorizare, prin care insul este absorbit într-un absolut mai mult sau mai puțin co-natural cu intelectul, ci este o prosternare înaintea Dumnezeului Celui viu. Care nu poate fi atins, nu poate fi concretizat și nu poate fi cunoscut deoarece este ființă personală și este plenitudinea existenței personale. Aceasta este taina credinței. De aceea, întrucât se face arătarea tainei dumnezeești și a datelor revelației, teologia creștină este o teologie mistică. Așa, în teologia răsăriteană, niciodată nu s-a făcut o distincție între teologie și mistică, între dogma afirmată de Biserică și trăirea personală a tainelor dumnezeești. Departe de a fi opuse, teologia și mistica, se sprijină și se întregesc una pe alta. Teologia este o expresie a ceea ce poate fi încercat de fiecare, iar trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune. Și nu din întâmplare tradiția Bisericii de răsărit a rezervat denumirea de *„teologul"* numai pentru trei scriitori sfinți : sfântul Ioan Teologul evanghelistul, sfântul Grigorie Teologul al Nazianzului și sfântul Simion Noul Teolog.

Când vorbim de progresul teologiei, ne gândim că el e necesar din trebuința de a face infinitatea dumnezeească accesibilă credincioșilor din orice timp, la a căror nivel de înțelegere și de viață duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generațiilor anterioare. Credincioșii fac parte din Biserică și mântuirea lor se realizează în solidaritatea lor în Biserică. Teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii din fiecare timp. De aceea, reflexia teologică personală, nu trebuie să fie autonomă și nici să fie animată de dorința de originalitate, ci să fie o explicare a ceea ce este moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii din acel timp. Ea trebuie să stea în strânsă legătură cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii. Fără aceasta Biserica poate deveni formalistă în slujirea Ei, iar teologia rece și individualistă se face vinovată de o întreită infidelitate: față de caracterul nelimitat al Revelației, față de contemporaneitate și față de viitor[148].

5.2. PANENHENISM ȘI MONOTEISM

Cele trei *gunas - sattva, rajas* și *tamas* - nu sunt niciodată separate de *prakrti*. În orice fenomen fizic, biologic sau psihomental ele există simultan, deși în proporții inegale. Tocmai această inegalitate permite apariția unui *„fenomen"*, de orice natură ar fi el. Cele trei *gunas* posedă un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, din moment ce constituie fenomenele lumii exterioare, pe de altă parte subiectiv, fiindcă susțin, hrănesc și condiționează viața psihomentală.

Patañjali, în sutrele sale, s-a referit doar în trecere la *prakrti* și la modalitățile sale[149]. Probabil, a considerat cunoscută analiza lor de către autorii Sāmkhya, care

148. Pentru aprofundare v. Vladimir Lossky, ***Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*** și Dumitru Stăniloae, ***Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă.***
149. v. ***Yoga-sūtra*** 4. 2-3; 1. 16; 2. 15; 2. 19; 4. 13,32,34.

s-au preocupat în a defini rolul lui *prakrti* și a celor trei *gunas* în procesele fizico-psihologice[150]. *Prakrti* este substratul comun ce cuprinde toate posibilitățile de manifestare și toate puterile, e matca tuturor potențialităților căreia îi aparțin toate proprietățile latente, nemanifestate sau active[151].

Însă, *prakrti* nu stă separat de *purusa*. Doctrinele Sāmkhya-Yoga nu explică originea asocierii dintre cele două, deși încearcă să explice modul asocierii lor. Nu este vorba de o relație în sensul cunoscut real, pentru că aceasta este total opusă naturii lui *purusa*.

Purusa se află deasupra oricărei experiențe. El este reflectat, în mod paradoxal, de *buddhi* - inteligența, sub modalitatea lui de *sattva* - adică luminozitate pură. Înțelegerea lumii exterioare este posibilă numai datorită acestei reflexii a lui *purusa* în *buddhi*. Sinele nu este afectat prin această reflexie și nu-și pierde modalitățile sale ontologice de eternitate și impasibilitate: *"văzătorul (adică purusa), deși nu este decât cunoașterea pură, are capacitatea perceperii conținutului mental"*[152]. În interpretarea acestei sutre, Vyāsa afirmă că *purusa*, care se reflectă în *buddhi*, nu este nici asemănător, nici diferit de *buddhi*. Nu este asemănător, deoarece *buddhi* se modifică prin cunoașterea mereu schimbătoare a obiectelor, în timp ce *purusa* dispune de o cunoaștere neîntreruptă, el este cunoaștere, într-o oarecare măsură. Pe de altă parte, *purusa* nu este complet diferit de *buddhi*, deoarece, deși e pur, el cunoaște cunoașterea.

Din analiza atentă a sutrei se ridică următoarele întrebări: din moment ce sinele nu ia contact cu obiectul, cum se face că el e acela care îl cunoaște?; care e mecanismul cunoașterii și cum cooperează *purusa* cu *prakrti* în actul cunoașterii? Mintea - *citta* conferă o formă obiectului de cunoscut, formă ce inevitabil alterează puritatea cunoașterii. Actul reprezentării nu este identic cu actul cunoașterii. Această identificare este o confuzie primă care face ca *purusa* să pară a vedea prin reprezentări. Diferența între puterile lui *purusa* și *prakrti* este foarte subtilă. *Citta* - mintea *„apucă"* obiectul prin *indriya* - organul de simț, îi dă o formă prin *manas* - percepția, îl individualizează prin *ahamkara* sau sensul de a fi un eu și îl valorizează prin *buddhi*, dar fiecare dintre acestea nu sunt obiectul însuși, ci doar reprezentări mentale, reflectări mai mult sau mai puțin adecvate. Dacă cunoașterea s-ar opri aici, ea ar fi în întregime o lume paralelă, lipsită de subiect. Cunoașterea nu ar fi cunoaștere, iar obiectul reprezentat nu ar fi decât o imagine incorectă a obiectului real. El ar fi dependent de o singură minte, ceea ce ar desființa, în cele din urmă, orice obiectivitate a cunoașterii[153]. Conținutul mental - *pratyaya* este el însuși obiect de cunoscut pentru *purusa*. Lipsit de capacitatea de a *„apuca"*, *purusa* în conjuncție cu *prakrti* instrumentalizează mintea pentru a-și

150. v. Surendranath Dasgupta, ***A History of Indian Philosophy***, vol. 1, pp. 208-273.
151. cf. ***Yoga-sūtra*** 3. 14.
152. ***Yoga-sūtra*** 2. 20.
153. cf. ***Yoga-sūtra*** 4. 16.

oferi experienţa şi cunoaştaerea obiectului concret. Deci, mintea - *citta* nu cu-
noaşte, cunoaşaterea este în permanenţă a cunoscătorului *puruşa*. Mintea este cea
care, prin modificările sale *vṛtti* oferă obiect cunoaşterii, sub forma unui conţinut
mental - *pratyaya*. Necunoaşterea metafizică - *avidyā* este confuzia dintre
reprezentările ce iau naştere la nivelul funcţiilor mentale şi subiectul cunoscător
puruşa.

Privind raportul dintre *puruşa*, transcendent, inactiv, imuabil şi inteligent, cu
prakṛti, natura materială mereu schimbătoare şi mişcătoare, inertă, lipsită de
inteligenţă şi conştiinţă, Yoga concepe, cum am arătat, participarea lui *puruşa* în
cunoaştere ca pe o reflectare a sa în intelect - *buddhi*. Această reflectare este aceea
care dă naştere noţiunii de „*sine*", de ego, de care se leagă toate fenomenele men-
tale şi care transformă cunoaşterea fenomenală în cunoaştere conştientă. Felul în
care *puruşa* cunoaşte conţinutul mental din *buddhi* este prin „*repercepere*",
„*privire asupra*" sau „*percepere prin imitare*" - *anupaśya*. Doar reflectarea lui
puruşa în *buddhi* intră în contact cu conţinutul mental din *buddhi* şi nu *puruşa*. În
acest fel, *puruşa* „*repercepe*" conţinutul mental spiritualizat de propria reflectare
„*priveşte asupra*" acestuia, fără să participe la modificările lui *buddhi*, deşi
puruşa nu încetează să se privească pe sine chiar şi în această reflectare. Această
privire-reflectare a lui *puruşa* în intelect este prezentă permanent, chiar atunci
când intelectul nu îşi asumă o formă anume, formându-se astfel noţiunea de
„*sine*" care însoţeşte pe om neîntrerupt. Această influenţă a lui *puruşa* asupra lui
buddhi este comparată cu acţiunea unui magnet, care, deşi stă nemişcat, atrage
spre el bucăţele de fier.

Aşadar, există o asemănare între *buddhi* şi *puruşa*, asemănare dată de *sattva*,
care se apropie de caracterul pur al lui *puruşa* şi care este însăşi esenţa lui *buddhi*.
Numai aşa e posibilă reflectarea lui *puruşa* în *buddhi*. Când *sattva* devine perfect
pur, la fel de pur precum *puruşa*, *buddhi* are capacitatea perfectei reflectări a lui
puruşa, stare ce precede *kāivalya* - izolarea[154], adică perfecta puritate a lui
prakṛti, transmutată în întregime în *sattva*, fără să mai existe *rajas* şi *tamas*.
Prakṛti se resoarbe în *sattva* şi îşi pierde orice consistenţă, devenind pură, fără
acţiune şi fără inerţie în faţa lui *puruşa*.

Aşa cum o concepe Sāmkhya - Yoga, situaţia lui *puruşa* este oarecum para-
doxală. Deşi pur, etern şi intangibil, *puruşa* se pretează totuşi la asocierea cu
prakṛti, fie chiar iluzorie. Pentru a lua cunoştinţă de modul său de a fi şi de a se
„*elibera*", *puruşa* este obligat să se folosească de un instrument creat, de *prakṛti*,
adică *buddhi*. Privind astfel lucrurile, existenţa umană ne apare dramatică şi lip-
sită de sens.

Dacă *puruşa* este liber, de sunt oamenii condamnaţi să sufere în ignoranţă sau
necunoaştere - *avidyā*? Dacă *puruşa* este pur şi static, de ce îngăduie impuritatea,
devenirea, experienţa şi durerea? La aceste întrebări filosofia indiană afirmă că

154. v. **Ioga-sūtra** 3. 54; cf. 3. 34 şi 48.

sinele nu trebuie judecat logic sau istoric, căutând cauzele care au determinat
starea de lucruri actuală, realitatea trebuie acceptată aşa cum este ea. De aceea,
pentru a evita paradoxul unui sine lipsit de orice contact cu *prakṛti* şi totuşi autor
al dramei umane, buddhismul a suprimat complet „*sinele*" şi l-a înlocuit cu „*stările
de conştiinţă*"[155].

Multiplicitatea lui *puruşa* nu face altceva decât să dea evidenţă paradoxului.
Fiecare *puruşa* este o monadă total distinctă de celelalte cu care nu are nici o legă-
tură sau comunicaţie. Din motive lăsate fără nici o explicaţie, când *prakṛti* începe
să se desfăşoare, multitudinea de *puruşa* sunt atrase în *prakṛti* şi închise în aceas-
ta. Astfel, Sāmkhya face cea mai radicală deosebire între trup şi psihic, pe de o
parte, şi între trup şi entitatea spirituală independentă, pe de altă parte.

Această doctrină reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur princi-
piu: materia - *prakṛti*, care face să derive dintr-o singură matrice universul fizic,
viaţa şi conştiinţa, postulând, totuşi, multitudinea lui *puruşa*, deşi acestea sunt,
prin natura lor, esenţial identice. Se uneşte, astfel, ceea ce s-ar părea că este atât
de diferit, adică fizicul, vitalul şi mentalul, şi se izolează ceea ce pare atât de unic
şi universal, adică *puruşa*.

Astfel, după Sāmkhya -Yoga, eliberarea constă în izolarea lui *puruşa* pentru
totdeauna de *prakṛti*. Sistemul Sāmkhya - Yoga, ca pur ateist, ne plasează într-un
plan natural, psihologic. Dar, dincolo de misticismul naturii, marchează un pro-
gres, prin aceea că face o distincţie clară între *prakṛti* şi *puruşa*. Rezultă că *puruşa*
este o monadă nemuritoare, imobilă, fără pată şi că nici trupul, nici raţiunea nu-i
aparţin. El este, în esenţă, diferit de toate acestea, iar destinul său veşnic este să
scape pentru totdeauna de întregul aparat psiho-fizic. Acest lucru este reversul
integrării în natură. Nu e imaginea unităţii omului cu natura şi nici nu e cazul ca
această viziune să fie folosită pentru a construi omul întreg. *Prakṛti*, imperma-
nentă şi în permanentă schimbare, este respinsă brusc de *puruşa*. Toate atributele
lui *prakṛti*, care include *buddhi* şi *ahamkara*, sunt respinse, iar *puruşa* rămâne în
izolare fericită în sine şi cu sine pentru totdeauna, întrucât nu se poate schimba în
esenţa sa. *Puruşa* e mai presus atât faţă de conştient, cât şi de inconştient[156].

De aici rezultă că *puruşa* este încadrat doar de „*materialitatea*" sa.

Dată fiind „*materialitatea*" lui *puruşa*, reiese, drept consecinţă, panenhenis-
mul. Esenţa lui *puruşa* nu trimite la un plan transcendent. E vorba doar de o sub-
ţiere a materiei în raport cu spiritul. Iar această subţiere este marcată de mani-
festarea spiritului, care totdeauna tinde spre izolare. Prin urmare, yogi-nul este un
panenhenic, fiindu-şi suficient sieşi, izolat în propria solitudine, devenind un
puruşa totdeauna liber, dar totdeauna departe de transcendent, aşadar, în starea sa
de eliberare, mult mai aproape de materie, decât în planul de transcendere a
materiei.

155. v. Mircea Eliade, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 48-49 şi ***Yoga – nemurire şi libertate***, pp.38-39.
156. v. R.C. Zaehner, ***Mysticism Sacred and Profane***, Oxford at the Calderon Press, 1957, pp. 106-128.

Buddhismul, în forma sa primară, a fost tot atât de ateu ca şi Sāmkhya. Cu toate că textele sacre buddhiste pun accent mare pe caracterul nepermanent al tuturor lucrurilor - *anatta*, există destul de multe pasaje care arată că, în această lume în permanentă schimbare, Buddha ar fi văzut ceva care nu se schimbă, adică el ar fi văzut *purusa*, în comparaţie cu *prakrti*, deşi nu a formulat această stare în felul acesta. El o numeşte *nirvāna*[157].

Sāmkhya notează că fiecare individ are un substrat nemuritor total distinct de materie. Acest substrat este amestecat în natura materială fără vreo vină sau vreo dorinţă proprie, întrucât este total impasibil. De aceea, singura realizare a acestui substrat nemuritor este detaşarea de ceea ce este temporar, pentru a se redescoperi în esenţa sa. Această esenţă este foarte deosebită de *ahamkara*. Nefiind nici o integrare a ceva în nimic altceva, există numai o retragere totală a eternului de ceea ce este temporar. Ori, aceasta este o *nirvāna*, nedefinită şi neexplicată.

Izolarea - *kāivalya* înseamnă izolarea tocmai de ceea ce creştinii numesc sufletul nemuritor, de toate accesoriile sale pur psiho-fizice. Acesta este sufletul care trebuie pierdut pentru a fi regăsit, izolat total de personalitatea sa temporară. Este sufletul care se contemplă pe sine în esenţa sa. Şi, având în vedere că, prin practicile yoga, s-a purificat de orice dorinţă, de tot ceea ce-l poate lega de materie sau de creat, el s-a detaşat de tot, iar detaşarea înseamnă o indiferenţă totală faţă de orice acţiune, fie bună sau rea.

Însă, aici, se vede clar că *purusa* neatins, în izolarea sa, de accesoriile pur psiho-fizice, rămâne atins de „*materialitatea*” sa, ceea ce rezultă, ca o consecinţă, panenhenismul. Tocmai aceasta se vede din sutrele lui Patañjali, care vorbesc despre *kāivalya*, şi din comentariile făcute. Comentatorii târzii, afectaţi fiind de modul de gândire al sistemelor teiste şi al contactului cu Apusul au trecut repede pe lângă înţelesul originar al sutrelor[158]. Mai mult, *prakrti* continuă să existe şi după eliberare, dar nu mai este percepută de *purusa*. *Purusa* este atât de mult concentrat asupra izolării, încât, pentru el, nimic nu mai există din toate celelalte[159].

Dacă, în doctrinele orientale, toată creaţia este anulată în faţa stării de eliberare, în creştinism, toată creaţia constituie, din punct de vedere al cunoaşterii, o descoperire naturală a Aceluia Care din voinţă liberă şi din iubire a adus-o la existenţă. Omul, ca şi coroană a creaţiei, e capabil, datorită raţiunii cu care e înzestrat, să-L cunoască pe Creator, prin cunoaşterea celor create. În momentul în care omul se izbeşte de lucruri supraraţionale în cunoaştere, atunci se cuvine să apeleze la descoperirea supranaturală, cu credinţa că ordinea fenomenelor cunoscute nu e singura realitate, ci, dincolo de ele, există o Realitate personală ce comunică cu el. De fapt, descoperirea supranaturală a venit în ajutor omului datorită firii sale

157. ***Sūttanipāta*** 204, apud R.C. Zaehner, ***op.cit.***, p. 126, n. 1.
158. Un exemplu în acest sens îl avem prin faptul că yoga a fost considerată teistă datorită lui Īśvara.
159. v. R.C. Zaehner, ***op.cit.***, pp. 134-135.

căzute prin păcat, întregind descoperirea naturală şi dând posibilitatea cunoaşterii Creatorului ca Persoană în legătură cu toate celelalte persoane.

După învăţătura creştină, existenţa lui Dumnezeu e o realitate supraexistentă. Numai o realitate personală supraexistentă poate produce, fără să se epuizeze, existenţa în toate planurile accesibile. Numai existenţa personală a lui Dumnezeu asigură existenţa persoanelor umane. Altfel, totul ar cădea sub legile naturii şi ale morţii. De aceea, Realitatea personală supremă, ca existenţă de Sine absolută, nu e monopersonală, ci comuniune personală, căci e plinătatea existenţei[160]. Numai un Dumnezeu personal atrage creaturile care aspiră la desăvârşirea lor. O esenţă impersonală nu poate decât să anuleze persoanele atrase. Atracţia are loc de la Dumnezeu Cel personal către persoane[161].

Unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu este antinomică pentru cugetarea umană. Ea este trăită în experienţa concretă a creştinului, ca o bogăţie nesfârşită ce nu exclude distincţia dintre fiinţă şi lucrări. Unitatea lui Dumnezeu e un dar nesfârşit de posibilităţi, nuanţe, puteri şi aspecte ale manifestării Lui. Dumnezeu este Unul (1 Corinteni 8:6) şi, din unitatea Lui, rezultă şi unitatea omului, care e chipul Lui.

Doctrina despre starea de eliberare prin yoga are serioase implicaţii: este o doctrină fără nădejde; Îl face pe Dumnezeu schimbător şi finit; Îl aduce în mijlocul creaţiei, desfăcându-L de atributele şi lucrările Sale şi împărţindu-L tuturor în funcţie de potenţialul avut de fiecare; nu mai există deosebire între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu; îndumnezeirea apare ca o deprindere produsă prin puterile create ale omului; dumnezeirea se revarsă întreagă în lume şi e pur imanentă, nu mai are nimic transcendent; dumnezeirea e schimbabilă, în mişcare ca şi lumea, căci nu e nimic în ea care să nu rămână neantrenat în lume; conţinutul întreg al dumnezeirii are referire numai la lume, căci nu e nimic în ea care să însemneze o viaţă proprie deosebită de lume; nu există o dumnezeire apofatică, ci perfect cognoscibilă; întregul efort spiritual al omului de ridicare spre Dumnezeu este nivelat de o forţă impersonală, de o energie difuză existentă pretutindeni în univers, care se manifestă în două dimensiuni: universul vizibil, accesibil prin conştiinţa normală, şi universul invizibil, accesibil prin abolirea conştiinţei; în loc să se înveţe schimbarea omului se învaţă redescoperirea sinelui; omul nu mai devine părtaş al dumnezeeştii firi după har, ci se îndumnezeeşte după fiinţă[162].

În felul acesta viaţa şi eforturile spirituale ale omului sunt un non-sens. Moartea este negată în finalitatea ei, afirmându-se că omul poate fi salvat doar prin aflarea eu-lui său prin expansiunea conştiinţei şi poate atinge perfecţiunea prin propriile sale eforturi. Astfel, omul fiind subordonat materiei, îşi caută calea de salvare tot cu ajutorul materiei. Iar, dacă sutrele preamăresc pe *arhat*-ii care au ajuns

160. v. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. 1, pp. 159-162.
161. cf. Dumitru Stăniloae, ***Chipul nemuritor al lui Dumnezeu***, p. 217.
162. v. şi Ernest Valea, ***Creştinismul şi mistica indiană***, Ed. Ariel, Timişoara, 1993, pp. 13-17.

la eliberare prin forțele proprii, Scriptura preamărește numele lui Dumnezeu prin care sunt toate și pe omul creat după chipul Lui și care se roagă în numele Lui.

Prin urmare, acolo unde descoperirea naturală a rămas singură, fără ajutorul celei supranaturale s-au produs întunecări ale credinței naturale, făcându-se confuzie între Creator și creatură.

Iată ce afirmă sfântul Grigorie Palamas despre cei ce slujesc *„făpturii în locul Făcătorului"* (Romani 1:25): *„Căci singur omul, dintre toate cele pământești și cerești, a fost zidit după chipul Ziditorului ca să privească spre El și să-L iubească și să fie cunoscătorul Aceluia, iar, prin credința, prin înclinarea și prin iubirea față de El, să-și păstreze frumusețea sa; iar toate celelalte câte le poartă pământul și cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine și cu totul nepărtașe de minte. Faptul că știm că suntem făcuți după chipul Făcătorului, nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă. Căci nu în tocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții, decât care nu este mai bun după fire. Căci, dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în aceea <după chipul>. Dar fiindcă ceea ce e mai bun în noi este mintea, iar aceasta este după chipul dumnezeesc și a fost zidită de Dumnezeu, ce greutate este să vedem, sau, mai bine zis, cum nu e vădit prin aceasta că Făcătorul laturii noastre înțelegătoare este și Făcătorul a tot ce este înțelegător? Așadar, întreaga fire înțelegătoare este împreună slujitoare cu noi și după chipul Ziditorului, chiar dacă sunt mai cinstite decât noi, ca fiind în afară de trupuri și mai aproape de firea cea cu totul netrupească și necreată. Mai bine zis, pe unii dintre ei, care și-au păzit treapta lor și tind spre ceea ce au fost făcuți, chiar dacă sunt slujitori ca și noi, îi cinstim și sunt cu mult mai cinstiți decât noi prin treapta lor. Iar alții, nepăzindu-și treapta lor și răzvrătindu-se și nesocotind ținta pentru care au fost făcuți, depărtându-se cât mai mult de cei ce sunt aproape de Dumnezeu, au căzut și din cinste. Și încearcă să ne atragă și pe noi la cădere"*[163].

163. Sfântul Grigorie Palamas, ***150 de capete despre cunoștință***, c. 26-27, în F.R. 7, pp. 438-440.

TABEL COMPARATIV*

ISIHASMUL	***YOGA***
EXISTENȚA	
existența valorizată prin Creatorul Ei, Care e izvorul întregii existențe	existența devalorizată; e supusă legilor *karman* și *samsāra*; yoginul caută abolirea propriei existențe
existența e un dar dumnezeesc	existența este suferință
CREAȚIA	
universul și creația sunt un dar de la Dumnezeu; pe ele se află crucea	universul stă sub semnul dramaticei legi *karman*
creația din nimic - *ex nihilo*	creația din materie primordială și stă sub legea devenirii - *ex deo*
ordinea e lucrarea Creatorului, creația e datorită voinței și iubirii lui Dumnezeu	ordinea este manifestată, evoluția este o degradare ontologică; individuația e efectul fatal al unei tendințe deifuge
TIMPUL	
timpul linear și dinamic cu o istorie sanctificată	timpul ciclic și static, care este durere și necunoaștere ontologică
SACRUL	
sfințenia - mod de trăire religioasă în Dumnezeu	sacrul îl conduce pe yogin în lanțul legii *karman*

* Tabelul are model: Jaques Albert Cuttat, ***Experience chrétienne et spiritualité orientale***, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, pp. 308-367 și Ernest Valea, ***op.cit.***, pp. 112-114

OMUL ŞI UNIVERSUL

omul şi universul sunt pe verticală în raport cu Dumnezeu; omul e chipul lui Dumnezeu şi poartă dialog cu El	omul şi universul sunt pe orizontală în raport cu necondiţionatul

REALITATEA

totul este realitate şi sunt combătute enormele manifestări ale răului	totul e *māyā* care are o maximă existenţialitate şi un minim de consistenţă

LEGEA

legea dumnezeească sădită în om; legea şi poruncile sunt dumnezeeşti, sunt posibile pentru toţi oamenii	autonomie totală; legea şi prescripţiile le face *guru* care-l substituie de *Śiva* sau *Brahman*

VIAŢA

o singură viaţă pentru a dobândi mântuirea	mai multe vieţi la dispoziţie prin *saṃsāra*

MOARTEA

moartea - trecerea spre un alt plan de existenţă	moartea - act de negare a vieţii

BINELE ŞI RĂUL

binele şi răul se înfruntă moral	binele şi răul se disting ontologic

TRANSCENDENTUL

transcendentul e pururea activ	transcendentul este inactiv
punctul de joncţiune între transcendent şi imanent e deasupra conştiinţei omului	punctul de joncţiune între transcendent şi imanent se află în interiorul conştiinţei omului
întâlnirea cu Dumnezeu transmetacosmic	intuiţia absolutului transmetacosmic
Absolutul e Persoană	incondiţionalul este metacosmic

DIVINITATEA

pluralism interpersonal	monism şi panenhenism
infinitul transpersonal, unind cele trei Persoane	infinitul este sinele supraindividual
Dumnezeu-Persoană sau comuniune de Persoane odihna finală în Dumnezeu	*Iśvara*-impersonal, un *puruṣa* primordial, arhetip al yoginilor eterna pace - *nitiya*

PERSOANA UMANĂ

un *ego* conştient care poartă dialog cu Dumnezeu	sinele supus legii *karman* şi durerii existenţei - anulat
relaţia *„eu-tu"* este interpersonală	relaţia *„obiect-subiect"* este redusă la sine
„facă-se voia Ta"	*„tat twam asi"*

ISIHASM - YOGA

isihasmul - încetarea pornirilor rele ale minţii, pătimaşe şi pofticioase	yoga - suprimarea modificărilor şi funcţiilor minţii
isihasmul - hristocentric şi eclesiocentric	yoga - antropocentrică
scopul isihasmului: - îndumnezeirea omului - transfigurarea creaţiei	scopul yoga: - abolirea tuturor obstacolelor între om şi spirit - ajungerea la starea de *kāivalya* sau *nirvāṇa*
isihastul desăvârşit devine *„părtaş al dumnezeeştii firi"* prin conlucrarea cu harul	împroprierea esenţei necondiţionatului, care e întotdeauna *„neti! neti!"*
smerenie	nu există
lacrimi curăţitoare de patimi	nu există

preţuirea trupească	dispreţul faţă de trup
exerciţii privind întărirea puterilor sufleteşti	tehnici aplicate trupului pentru eliberarea sufletului
monoteist	monistă şi panenhenistă
teologie-ştiinţa despre Dumnezeu	autologie-ştiinţa sinelui
nimic nu se poate fără Dumnezeu	totul e posibil prin controlul energiilor proprii sinelui
suprimarea urmărilor păcatului strămoşesc	suprimarea cauzelor legii *samsāra*
ataşare de Dumnezeu, izvorul vieţii, şi răspuns bun la judecata finală	detaşare radicală faţă de viaţă, impasibilitate
cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu strâns legate	*jñāna* şi *bhakti* se ignoră, dar se tolerează
libertate în Dumnezeu, prin sinergie şi ascultare de poruncile Sale	libertate auto-determinată
discernerea duhurilor	discriminarea între real şi iluzoriu
dobândirea de virtuţi cu ajutorul harului	asimilarea ritmurilor cosmice

PSIHOLOGIA

desolidarizarea de pornirile şi dorinţele rele ale conştientului şi subconştientului	anularea circuitului conştient - subconştient
întărirea voinţei în bine	anularea voinţei
sporirea atenţiei - trezvia	*ekāgrāta* - concentrarea asupra unui obiect

asocierea cu omul aflat în suferinţă şi ajutorarea lui, pentru că mântuirea e oferită tuturor oamenilor	desolidarizarea de restul lumii suferinde

MINTEA

mintea îşi are odihna în inimă	mintea îşi are odihna în minte
golirea minţii pentru a-L întâlni pe Dumnezeu	golirea minţii pentru a se vedea pe sine

METODA – TEHNICA

asceza cu rol moral; accent pe pocăinţă	*tapas*-tehnică care produce prin ea însăşi trăirea mistică
metoda auxiliară bazată pe atenţie	*āsana* decisivă pentru următoarele etape
căldura harică, de sus în jos	*tapas* - căldura interioară a corpului de jos în sus
respiraţia ritmată, dar nu absolut necesară	*prāṇāyāma* - reţinerea suflului, tehnică de bază
puterile şi schimbările fenomenelor pot fi făcute şi de demoni. Singurele rămân smerenia şi virtutea prin „*fie voia Ta*"	*siddhi* trebuie depăşite, dar sunt criterii care preced staza

RUGĂCIUNEA

rugăciunea dialog viu cu Dumnezeu	*mantra* şi *mandala* - repetiţie mecanică ce favorizează extazul
cuprinderea în rugăciune a lumii şi a creaţiei	autonomia faţă de lumea exterioară şi stimulii ei
rugăciunea cu faptele absolut necesare pentru mântuire	anularea faptelor (*karman*)

MEDITAŢIA

meditaţia prin rugăciune asupra actelor mântuitoare	*dhyāna* este un efort mental de „*asimilare*" a obiectelor

CONTEMPLAȚIA

extazul mistic nu este nici căutat, nici refuzat, ci cercetat dacă este de la Dumnezeu	staza - *samādhi* este căutată prin tehnică
contemplația - vederea lui Dumnezeu prin rugăciune	*samādhi* - fixarea minții în sine și pătrunderea în zonele subconștientului
la contemplație se ajunge cu ajutorul harului	la *samādhi* se ajunge prin puterile proprii
vederea lui Dumnezeu este actul pur al comuniunii, al comuniunii sfinților	*samādhi* este actul abolirii tuturor acțiunilor
vederea lui Dumnezeu este o realitate comunicabilă între Dumnezeu și om	*samādhi* este ultima intimitate a incomunicabilului
interiorizare deschisă a extazului, în mod dinamic	interiorizare pură a lui *samādhi*, într-un repaus imobil

TREAPTA UNITIVĂ

unirea cu Dumnezeu nu anulează nici nu absoarbe persoana umană	fuziunea sinelui cu identitatea supremă
epectaza este o unire fără sfârșit, într-un veșnic prezent	*kāivalya* este resorbția într-un început fără început și care nu precede nimic

LUMINA

lumina-energie dumnezeească necreată, prezența lui Hristos Înviat	lumina percepută de mental cu forme și culori

SFÂNTUL - YOGI

sfântul cu nume, drept pildă	*yogi* fără nici un nume sau amintire despre el
sfântul lucrează în împărăția lui Dumnezeu prin iubire	anulare totală

MÂNTUIREA

mântuirea e premărirea lui Dumnezeu, prin iubire și întoarcerea darului vieții sfințite	*kāivalya* este restaurarea supraindividuală și liberă a imortalității pretemporale

MOTTO FINAL

„cine nu iubește rămâne în moarte" (I Ioan 3:14)	*„cine are iubire are durere; cine n-are iubire, n-are durere"* (Buddha)

PARTEA A PATRA

YOGA CREȘTINĂ?

1. INCOMPATIBILITATE ÎNTRE DOUĂ MODURI DE EXPRIMARE A ADEVĂRULUI RELIGIOS

Calea sfinţilor Părinţi cere credinţă tare şi îndelungă răbdare, în timp ce con-
temporanii noştri încearcă să apuce toate darurile spirituale, între care şi contem-
plaţia imediată a lui Dumnezeu, cu sila şi grabnic. Se află destul de des la ei o
tendinţă de a stabili paralele între rugăciunea în numele lui Iisus şi yoga, medi-
taţia transcendentală şi alte practici asemănătoare.

Există însă o mare confuzie: este cel mai periculos lucru în a considera rugă-
ciunea o *„tehnică"* dintre cele mai simple şi mai uşoare, care duce imediat la
unirea cu Dumnezeu. Trebuie să avem în vedere diferenţa radicală care există
între rugăciune şi toate celelalte teorii ascetice. Se înşeală cumplit cei ce se stră-
duiesc să se golească mintal de tot ceea ce este trecător şi relativ pentru a ajunge
la un oarecare prag invizibil, de a dobândi conştiinţa a ceea ce au fost ei din veac
şi de a realiza, în acest mod, *„identitatea"* lor cu principiul întregii existenţe, pen-
tru a se reîntoarce spre absolutul dincolo de persoană şi fără nume şi de a se uni
cu el, pentru a dizolva persoana lor în oceanul suprainteligibil.

Eforturile ascetice de acest gen au permis unora să se ridice până la o con-
templare supraraţională a fiinţei, de a încerca un oarecare fior mistic şi de a
cunoaşte starea de tăcere a minţii după ce cineva a străbătut limitele spaţiului şi
timpului. În experienţele date, omul poate simţi calmul şi liniştea, rezultând din
detaşarea de fenomenele constant schimbătoare ale lumii vizibile, să descopere în
sine libertatea duhului şi să contempleze frumuseţea inteligibilă.

O astfel de asceză nepersonalistă a condus pe mulţi să considere că principiul
dumnezeesc se află în însăşi natura omului. Mulţi au tins spre autoîndumnezeire,
cauză care a dus la marea cădere, şi au căutat în ei un fel de absolut, care nu era
decât reflexia Absolutului dumnezeesc în fiinţa creată după chipul Lui. Mulţi au
încercat o oarecare dorinţă de a se reîntoarce la starea de calm profund, în care se
găseau înainte de a se naşte. Această mişcare spre profunzimile fiinţei proprii nu
este nimic altceva decât o atracţie spre nefiinţa din care au fost aduşi prin voinţa
Creatorului.

Filosofia orientală promite adevărata cunoaştere, puterea, nemurirea şi
desăvârşirea, iar omul modern, care se socoteşte înţelept în ochii lui, crede că
această filosofie este ultima treaptă pe care trebuie s-o mai experimenteze pentru
a fi desăvârşit. Deşi este botezat în numele Sfintei Treimi, uită că Dumnezeu
poate cu adevărat să-l îndumnezeească dându-i cunoaşterea, viaţa şi fericirea.

Această filosofie susține că scopul vieții omului este numai de a cunoaște divinitatea, iar cel care a cunoscut-o cu adevărat, devine identic cu divinitatea.

Diferența fundamentală între religia creștină și religiile orientale este că nu omul se ridică la cunoașterea lui Dumnezeu prin puterile sale, ci Dumnezeu S-a pogorât pe pământ, S-a întrupat și S-a făcut cunoscut oamenilor.

Însă, în vremurile noastre, au apărut foarte mulți *„guru"* cu o filosofie orientală de tip sectar și, cu ei, o mulțime de publicații care vor să arate creștinilor că există doar o singură divinitate, numită diferit de religiile lumii, iar yoga este cea mai simplă, mai rapidă și mai eficace cale spre desăvârșire. Însă nu este vorba de practica yoga autentică, care să aibă la bază sutrele lui Patañjali, ci de diferite forme de yoga adaptate la diferite zone geografice, condiții, credințe și împrejurări. Așa s-a ajuns să se vorbească și de *„yoga creștină"*, *„maeștrii"* folosindu-se de texte scripturistice, pentru a-și argumenta poziția, îmbrăcate după scopul lor.

Motto-ul acestor *„discipline yoga"* care duc la *„desăvârșire"* este: *„cu cât te apropii mai mult de instinctual, cu atât te apropii mai mult de desăvârșire"*. Însă trebuie avut în vedere faptul că toate aceste meditații încep cu *„eu sunt"*. Ori, în toată Sfânta Scriptură nici un om nu face vreo afirmație de acest gen, ci doar Dumnezeu s-a numit *„Eu sunt Cel ce sunt"* (Ieșire 3:14), *„Eu sunt Lumina lumii"* (Ioan 9:5), *„Eu sunt Calea, Adevărul și Viața"* (Ioan 14:6). De asemenea, în aceste tipuri de meditație se folosește formula *„Dumnezeu este"*, intercalând atribute panteiste cum ar fi: *„Dumnezeu este totul"*, *„Dumnezeu este întregul"*, *„Dumnezeu este infinitul"*, arătându-se că lumea e co-eternă cu Dumnezeu sau a emanat din Dumnezeu, ceea ce este contrar învățăturii creștine. Creștinii cunosc că *„Dumnezeu este iubire"* (1 Ioan 4:8), *„Dumnezeu este lumină"* (1 Ioan 1:5).

Dacă omul s-ar fi putut *„purifica"* sau *„desăvârși"* prin mai multe reîncarnări, cum susțin *„adepții yoga"*, atunci nu mai era nevoie de Mântuitorul Hristos. Creștinismul este foarte clar în această privință: există o singură viață în care omul conlucrează cu harul dat de Dumnezeu prin Botez, pentru desăvârșirea lui.

Trebuie precizat următorul fapt: toți acei *„guru"* care încearcă o apropiere între filosofia religioasă orientală și creștinism și popularizează astfel de practici de proveniență orientală, încearcă să le prezinte desprinse din contextul filosofico-religios din care provin. Ei încearcă să le înfățișeze ca niște tehnici de autosalvare, apoi ca niște practici prin care se pot dobândi puteri paranormale și eliberarea spirituală, subliniindu-se frecvent caracterul secret al lor. Mulți adepți sunt inițiați în niște ritualuri oculte de către *„maeștrii"* lor pentru a putea ajunge la realizări deosebite. În această fază totul devine ultrasecret, orice divulgare fiind considerată un sacrilegiu, formând vârful de piramidă al unui sistem filosofico-religios clădit de ei. Așa credința în idolul *„soare"* sau *„lună"* s-a schimbat într-o nouă credință având drept idol *„omul"*, care crede deșert că poate deveni Dumnezeu prin forțele sale proprii.

Creștinul isihast nu a socotit niciodată că sufletul ajunge la desăvârșire prin puterile trupești proprii, nici că este absorbit de divinitate, ci, că, în suflet, se

găsește iubirea dumnezeiască, prin rațiunea, sentimentul și voința strâns legate între ele, care se supun voinței dumnezeiești în așa măsură încât nu dorește altceva decât pe Dumnezeu. El nu se uită pe sine într-o pasivitate, ci e activ în cadrul vieții ascetice pe care o duce.

Cea mai înaltă treaptă a desăvârșirii omului creat de Dumnezeu după chipul Său este de a dobândi puterea de a iubi desăvârșit pe Creator cu acea iubire desăvârșită care este din veci între Persoanele treimice și cu care Persoanele treimice l-au iubit pe om. Păcatul neascultării a dus la alterarea chipului dumnezeiesc din om, în care era inclusă și iubirea, până la Întruparea Celei de-a doua Persoane treimice, care a readus iubirea. De aceea, cei ce consideră că prin yoga se află adevărata desăvârșire, au căzut din nou în păcatul neascultării, iar, prin simplul fapt că gândesc a deveni Dumnezeu, calcă una din cele mai mari virtuți, care este smerenia.

S-a ajuns ca prin tehnicile yoga să se folosească expresii ca *„iubirea lui Dumnezeu"* (tip bhakti) sau să se folosească de *„numele lui Iisus"*. Dar yogi-nul de acest tip folosește numele lui Iisus doar ca o *mantra*, nu ca o *mărturisire*, ori acest lucru e departe de iubirea lui Dumnezeu. Nici el nu-și dă seama de marea înșelare în care cade, crezând că în *mantra* e Duhul lui Hristos.

Marea dramă este caracterul impersonal al practicii yoga. Când porți un dialog ești sigur că vorbești cu cineva. Când vorbești cu „supra-eu"-l, niciodată nu ești sigur că vorbești cu el sau cu altcineva. În vorbirea aceasta oricând poți cădea, iar căderea poate fi fatală, mai ales în momentele de disperare.

Originalitatea creștinismului stă tocmai în faptul că Dumnezeu este Persoană. Credinciosul este tot persoană. Rugăciunea este calea prin care omul-persoană stă de vorbă cu Dumnezeu-persoană. Omul nu se află într-o lume construită de un Tot renumit și anonim, ci în fața unei Persoane Căreia I se poate adresa nemijlocit. Și suprema dovadă a personalității lui Dumnezeu o constituie Întruparea.

În creștinism, interesul pentru personalitate este fundamental. Întreg Noul Testament este centrat pe Persoana lui Hristos, Care a venit să reabiliteze poziția persoanei umane în fața Creatorului. Toate cuvintele și faptele Sale au avut în prim plan omul ca persoană. Sfânta Scriptură afirmă că între persoanele mântuite, prin jertfa Mântuitorului, și Dumnezeu începe, încă din această viață, o relație personală foarte strânsă, care continuă în eternitate. Acest lucru este posibil deoarece omul continuă să existe ca entitate personală și după moartea sa fizică.

Yogi-nul se vrea a fi Dumnezeu, dar nu un Dumnezeu personal, ci un *deus absconditus*. Însă, spre deosebire de omul ce se îndreaptă spre desăvârșire, spre asemănarea cu Dumnezeu, fără a se dizolva în Dumnezeu, yogi-nul este depășit de legea *karman*, care-i anihilează atât voința, cât și siguranța, de aceea caută să o suprime prin tehnici proprii. Omul se îndreaptă spre veșnicie, care e deasupra și înafara timpului, necondiționată de existența lumii materiale, pe când *yogi*-nul este încarcerat în lumea materială, temporală, căutând s-o abolească.

Creştinul este conştient că Dumnezeu nu se află în toate lucrurile materiale,
ci se află peste tot ceea ce e în lume, fiind distinct de lume. Consecinţa omni-
prezenţei lui Dumnezeu asupra vieţii creştinului este posibilitatea de a comunica
şi a apela la El.
Sfânta Scriptură vorbeşte explicit despre valori morale pozitive. Ele nu sunt
relative şi nu se cere o detaşare de ele şi refugierea într-o stare transcendentală, ca
în *yoga*, ci se cere o trăire a lor. Între aceste valori morale se află şi dreptatea, fără
de care existenţa umană ar fi plină de nesiguranţă şi frustrare.
Este complet greşită ideea că Dumnezeu e creatorul răului. Dacă o parte din
lumea nevăzută a căzut, aceasta a fost datorită faptului că nu au folosit în bine
libertatea cu care a înzestrat-o Dumnezeu, după chipul Lui. O anihilare a voinţei
libere ar fi dus la depersonalizare, context în care comunicarea şi relaţiile inter-
personale ar fi fost imposibile, la orice nivel.
Apoi, Mântuitorul Hristos, ca a doua Persoană a Sfintei Treimi, S-a întrupat
pentru ştergerea păcatului neascultării în care a căzut şi omul, tot abuzând de
libertatea voinţei sale. Ca Persoană treimică, a adus descoperirea clară a lui Dum-
nezeu Unul în Fiinţă, dar întreit în Persoane, iar ca persoană istorică a lăsat învăţă-
tura evanghelică marcată în istorie ca o învăţătură deplină. Toate comparaţiile cu
marii fondatori de religii şi toate legendele speculate pe marginea iniţierii Sale în
Orient sunt false. Faptul că a înviat din morţi după patimi e dovada concludentă
a dumnezeirii şi puterii Sale. Învierea Sa n-a fost o reanimare a funcţiilor vitale
de pe urma unei stări cataleptice, ca în yoga, ci o realitate, dovedindu-se neputinţa
morţii şi nu disperarea în faţa ei. Nici un fondator de religii n-a reuşit să învingă
moartea prin exemplul său, cu atât mai puţin yogi-nul. Ieşirea din suferinţă, prin
distrugerea suferinţei şi, implicit, a vieţii, este produsul eşecului omului în lupta
cu suferinţa.
Există, în cuprinsul lumii europene şi româneşti, puternica atracţie exercitată
de yoga asupra tinerilor mai ales. Acest lucru ne îndeamnă să arătăm deosebirea
caracteristică dintre creştinism şi yoga, deoarece mulţi tineri sunt creştini, având
pecetea harului prin Botez.
Creştinismul iubeşte şi preamăreşte viaţa, yoga, cu toate formele sale, o dis-
preţuieşte socotind-o numai suferinţă. De aceea se lucrează permanent pentru des-
fiinţarea ei. Creştinismul făgăduieşte omului viaţa veşnică, yoga arată intrarea în
neantul necondiţionat. Creştinismul îl arată pe om şi după trecerea spre viaţa
veşnică ca persoană, yoga lucrează la pieirea personalităţii. În creştinism omul
mântuit va învia cu trupul, va fi judecat şi va trăi veşnic într-o lume transfigurată
de harul dumnezeesc, în yoga eu-l purificat va părăsi această „*vale a plângerii*"
în mod definitiv pierzându-se în izolare sau stingere.
Prin urmare, există o deosebire totală între creştinism şi yoga, ca sisteme:
unul e al preamăririi vieţii, ca dar al lui Dumnezeu, altul e al preamăririi lepădării
de viaţă, ca o mare durere.

2. NECONCORDANŢĂ ÎNTRE DOUĂ MODURI DE MANIFESTARE RELIGIOASĂ

Încă de la început, pe lângă yoga clasică expusă de Patañjali, au apărut o
mulţime de variante ale tehnicii yoga, mai mult sau mai puţin apropiate de cea
clasică. Dacă Patañjali a sistematizat yoga clasică, folosindu-se de aportul Upani-
şadelor târzii şi de metafizica sistemului Sāmkhya, celelalte variante ale practicii
yoga au apărut ca metode psihofiziologice de eliberare, prin integrarea sistemului
clasic cu metafizica Upanişadelor şi elemente din cosmologia vedică.
Caracterul nesistematic al acestor căi de eliberare este evident. În linii mari
deosebim, în toate aceste căi, trei categorii: episoade de *tapas* care dezvăluie prac-
tici solidare cu ascetismul vedic fără referinţă la yoga; episoade în care *yoga* e
sinonimă cu *tapas*; episoade cu discursuri filosofice yoga, care pun în evidenţă
anumite forme de yoga neatestate pe deplin în altă parte. Toate practicile urmăresc
dobândirea unei „*forţe yoga*". Aceste neconcordanţe cu sistemul clasic yoga au
apărut în perioada epopeică în care Bhagavad-gītā are rolul cel mai important. Nu
trebuie însă uitat caracterul magic al acestor practici yoga pus în valoare de toate
textele Mahabhāratei.
Dacă urmărim cu atenţie felul de manifestare pentru atingerea eliberării a
diferitelor tipuri de yoga, ne putem face o imagine mai clară asupra lipsei de
puncte comune între manifestarea religioasă creştină şi manifestarea yoga.
Să ne oprim asupra aspectului psihologic.
Citind cu atenţie Mahabhārata s-ar putea spune că esenţa doctrinei pe care o
prezintă Krşna este cuprinsă în expresia „*înţelege-mă şi imită-mă*". Aceasta,
deoarece tot ceea ce el exprimă despre propria lui fiinţă şi despre „*comporta-
mentul*" lui în cadrul cosmosului şi al istoriei, trebuie să-i servească lui Arjuna
drept model exemplar. Astfel, poate obţine eliberarea înţelegând ceea ce este şi
ceea ce face Krşna. Prin urmare, Arjuna trebuie să imite comportamentul lui
Krşna, adică să continue a acţiona pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la o
confuzie universală. Însă, pentru a putea acţiona în acest fel, trebuie să înţeleagă
la fel de bine atât esenţa divinităţii, cât şi modurile ei de manifestare. Întrucât
fiecare e condamnat la acţiune, o întreagă activitate inconştientă provocată de
gunas continuă să-l lege pe om de lume şi să-l menţină în circuitul legii *karman*.
De aceea, trebuie să nege realitatea ontologică a oricărei acţiuni umane şi să evite
să se bucure de rezultatele faptelor sale. Adică să se acţioneze impersonal, fără
pasiune, fără dorinţă, ca şi cum ar acţiona, prin împuternicire, în numele altuia.

Dacă se conformează acestei reguli faptele sale nu vor mai fi izvorul unor noi potenţe *karman*, nici nu-l vor aservi acestui circuit. Această stăpânire de sine o poate conferi doar yoga. Interpretarea dată permite detaşarea de lume concomitent cu continuarea acţionării în lume, caracteristică textului Bhagavad-gītā.

Imediat se înfiripează, pentru creştin, următoarea întrebare: ce siguranţă poate avea omul că e suficient de devotat lui Krşna şi că a acţionat suficient de dezinteresat pentru a-l răsplăti cu eliberarea atât de mult dorită, însă impersonală? Legea *karman*, implacabilă şi nemiloasă, sancţionează orice greşeală amânând continuu momentul atingerii perfecţiunii. Pe de altă parte, Krşna este un personaj de legendă, fără o bază istorică. Aici se vede absurditatea de a trăi o viaţă dedicată unui personaj fictiv, proclamat stăpân de legea hindu. Iar abolirea finalităţii personale a faptelor derivă din degenerarea valorii personalităţii umane.

Creştinul se manifestă în faţa lui Dumnezeu ţinând cont de următorul fapt: nu există în creştinism realizare prin cunoaştere, nici o cale a cunoaşterii şi o cale a iubirii, există numai realizarea cunoaşterii prin iubire. Pentru a fi deplin *„realizatoare"* şi deplin înnoitoare, iubirea trebuie să aibă ca ultim scop o Persoană şi nu un personaj legendar. Întrucât Orientul metafizic nu-L concepe pe Dumnezeu ca Persoană în fiinţa Sa absolută, nu poate concepe nici echivalentul specific în om al lui Dumnezeu. De aceea, omul este aservit unei legi care nu valorizează efortul spiritual al omului manifestat prin fapte, ci-l anulează.

Singurul răspuns adecvat al făpturii către Dumnezeu, Creatorul ei, care Se revelează ca Persoană, este smerenia. Smerenia, nedespărţită de iubire, este, dintre toate virtuţile, singura de care omul este radical neputincios prin el însuşi. Natura sa este ascultarea, şi ea nu ascultă pentru a scăpa de sine, ci ea renunţă la sine pentru a asculta. Smerenia nu este ştergere stoică în Absolut, ci jertfă bucuroasă adusă Absolutului. Ea nu este deloc auto-abolire a eu-lui, nici diminuare eroică şi definitivă a voinţei proprii, ci lepădare de sine mereu reînnoită. Este voinţa proprie care nu încetează să ţâşnească liber pentru a alimenta şi mai mult focul iubirii îndumnezeitoare.

Smerenia ca ascultare, virtute străină în manifestarea yoga, stă în centrul lucrării îndumnezeirii în isihasm. În yoga există doar ascultare necondiţionată faţă de puterile extraordinare pe care le posedă omul, care zac latent în el şi care, prin tehnici deosebite, pot fi folosite pentru eliberare. Astfel, întreaga manifestare yoga are în centru pe yogi-nul depersonalizat, încadrat în ritmul cosmic primar.

Apoi, mintea noastră nu Îl poate percepe pe Dumnezeu decât în *„coexistenţele Sale inteligibile"*. În lupta cu contrariile, care nu coincid decât dincolo de propriul său orizont, mintea este tentată, dacă nu să le excludă de la Dumnezeu, ca imposibile, cel puţin să le reducă la rămăşiţele intelective, în timp ce îndumnezeirea presupune că persoana în întregime se lasă supraînălţată şi transfigurată de mişcarea antinomiilor, pentru a fi inclusă în Viaţa dumnezeească. Nu este nicidecum cunoaşterea care luminează taina, ci taina este cea care luminează

cunoaşterea. Taina liber primită conduce fiinţa să se regăsească la nivele din ce în ce mai profunde ale ei însăşi.

Intuiţia *„coincidenţei contrariilor"* în fiinţa dumnezeească este mai puţin un act al inteligenţei ce-l pricepe pe Dumnezeu, cât un act al lui Dumnezeu care pricepe inteligenţa. Este întotdeauna identitatea noastră adevărată, eu-l nostru cel mai intim pe care-l regăsim astfel în unirea transformatoare. Totuşi, această identitate nu numai că nu ne aparţine de drept, dar, spre deosebire de sinele metafizic, nu este concepută ca unica noastră realitate, veşnic supusă unui eu iluzoriu. Ea nu este a noastră prin definiţie metafizică, ea este veşnic primită. Este o identitate prin har. Lumina necreată este cu adevărat comunicată. Trăitorii şi Părinţii isihaşti nu lasă nici o umbră de îndoială în acest sens.

Această cunoaştere apofatică a lui Dumnezeu nu este altceva decât expresia intelectuală a smeritei şi ascultătoarei iubiri, singurul mod de unire cu Dumnezeul Cel viu, acest Dumnezeu, care fiind Iubirea în Persoană, rămâne necunoscut, nu numai pentru că mijloacele noastre de cunoaştere sunt limitate, ci pentru că ţine de natura persoanei, cu atât mai mult a Persoanei dumnezeeşti, de a fi liberă şi trainică. Ţine de natura persoanei de a nu putea fi cunoscută decât într-o reciprocitate, ce exclude constrângerea şi implică un răspuns afirmativ pe deplin conştient, consimţit, gratuit, mereu uimitor, imprevizibil şi într-un spaţiu interpersonal, nu extrapersonal ca în yoga. Şi, dacă a doua Persoană a Sfintei Treimi, s-a smerit până a deveni om, este limpede că posibilităţile acestei reciprocităţi se găsesc imens de îmbogăţite, iar deschiderea lor considerabil mărită.

Sfintele Evanghelii nu conţin nici o *„tehnică de realizare"* a omului, ci lepădarea de cele lumeşti şi urmarea lui Hristos. Nu e vorba de o imitare a divinităţii în sine, cum cere Krşna, ci o urmare la chemarea personală a iubirii. Ori, la chemarea personală a iubirii infinite, fiinţa finită nu poate răspunde în mod adecvat decât prin jertfa sa totală, liberă şi plină de mulţumire. Trebuie să fie plină de mulţumire deoarece această chemare a lui Dumnezeu în Persoană comportă garanţia că, dacă jertfa noastră este totală, El îi va oferi persoanei umane atotputernicia Sa, că, prin jertfa noastră, noi putem aduce spre noi energiile necreate ale voii Sale dumnezeeşti. Această încredere fericită este miezul smeritei iubiri creştine, este ascultarea de voia lui Dumnezeu.

În felul acesta Hristos îl aşteaptă pe ascetul isihast acolo unde se găseşte şi nu în insuficienţă, nici în exces de practicare a unor metode spirituale, care îl pot duce spre quietism sau voluntarism. Dar, nu numai pe ascetul isihast, ci şi pe fiecare dintre noi Hristos ne aşteaptă să ne dăruim, fără rezervă, aşa cum suntem, aşa cum ne găsim. A crede că nu putem să-L întâlnim pe Dumnezeu decât după ce ne-am vindecat de toate rănile, înseamnă să ne condiţionăm dăruirea noastră faţă de el, să-I refuzăm încrederea noastră absolută, să ne îndoim de faptul că El ne-a răscumpărat pe toţi. Adam a încetat să mai fie *„el însuşi"* din momentul în care a încetat să mai voiască să se *„depăşească pe el însuşi"* în Dumnezeu.

Omul care caută starea de fericire ca o stare proprie, se reduce la a voi să-şi aparţină sieşi, repetând neascultarea ce a provocat căderea protopărintelui nostru. O astfel de stare îl închide pe om, îmboldindu-l cu trufie spre efortul supraomenesc de a deschide în el însuşi porţile împărăţiei veşnice, pe care Hristos ni le-a deschis deja în cu totul alt mod, El fiind *„Calea, Adevărul şi Viaţa"* (Ioan 14:6). În tocmai această neascultare cade creştinul care crede că poate ajunge la Dumnezeu şi prin yoga. Ignorând opera de răscumpărare a lui Hristos se face slujbaş celui ce inversează toate poruncile evanghelice de ascultare de voia lui Dumnezeu, pentru a le folosi în scopurile lui (cf. Facere 3:4-5).

Meditând cu atenţie asupra pildei vameşului şi fariseului, vedem că fariseul, în mod intim, se ascunde în faţa oamenilor, în faţa lui însuşi şi în faţa lui Dumnezeu. Mai exact, el îşi dedublează conştiinţa într-o parte pe care o arată şi într-o parte pe care nu o arată. Pe măsură ce persistă şi se adânceşte, această dedublare va produce o sciziune a conştiinţei din ce în ce mai netolerantă, întrucât persoana rămâne nevăzută. Rezultatul extrem al acestei atitudini va fi ura de sine însuşi şi aceasta nu va putea decât să ducă la ura faţă de Creator. Consecinţele pot fi: alienarea, dacă nu mintală, cel puţin morală, sau sinuciderea. Acesta poate fi deznodământul şi al creştinului care crede că se poate mântui prin yoga, ignorând pecetea dumnezeească pusă de Sfânta Taină a Botezului pe chipul său creat de Dumnezeu. Dându-şi seama, într-un târziu, că este neputincios a se dezlega din stricăciunea sa, prin refuzul ajutorului dumnezeesc, el nu va suporta multă vreme nici pe Dumnezeu, nici pe sine însuşi. Şi aşa ajunge la disperare. Yogi-nul tocmai acest lucru îl face, dar prin alte mijloace şi tehnici esoterice: abolindu-şi propria personalitate, cu toate componentele ei, caută o altă dimensiune a existenţei, unde nu încape nimic în afară de nimic.

Este adevărat că omul nu-l întâlneşte pe Dumnezeu decât plecând de la propria sa profunzime, dar mai adevărat este şi faptul că nu în profunzimea sa omul se găseşte efectiv în faţa lui Dumnezeu. Reculegându-se în el însuşi, omul poate să dea peste sâmburele său ontologic. Dar înainte de a-şi regăsi centrul său personal, de a se descoperi ca şi chip al lui Dumnezeu, omul trebuie să fie aşezat în faţa lui Dumnezeu Cel personal. Retragerea concentrică poate să favorizeze ieşirea spre celălalt, dar ea nu călăuzeşte deloc ca atare, ea nu ajunge decât la prezenţa solitară a eu-lui, a lumii, la simplul act de a exista. În conlucrarea cu voia lui Dumnezeu o singură mişcare a harului trezeşte în faţa creştinului dorul spre Dumnezeu şi-i dezvăluie chipul lui Dumnezeu în aproapele. Ori, aici este ispita în care cad cei care cred că mântuirea le poate veni prin yoga, fără ajutorul harului dumnezeesc.

Taina care uneşte ofranda jertfei noastre cu ofranda darului lui Hristos, îndumnezeită şi primită de la Dumnezeu-Tatăl, este Taina Euharistiei, este prezenţa dumnezeească a harului, pe care Iubirea creatoare şi răstignită doreşte să-l reverse la infinit în noi înşine, care ne oferim voii Sale. De aceea, niciodată nu trebuie să ni se pară grea strădania urcuşului spre Dumnezeu, pentru că ea devine uşoară cu şi prin Hristos. Opera obiectivă a răscumpărării noastre fiind realizată, nu mai trebuie să o reproducem, ci numai să aderăm la ea prin credinţă, nădejde şi iubire.

3. NEPOTRIVIRE ÎNTRE DOUĂ MODURI DE TRĂIRE RELIGIOASĂ

Creştinismul şi yoga pornesc de la o bază metafizică diferită şi ajung la o finalitate total diferită. Cele două nu pot fi compilate într-un amestec omogen, cum încearcă unii *„profesori de yoga"* din vremea noastră. Creştinismul este mai mult decât o variantă bhakti. El este o religie descoperită de Dumnezeu şi cu o istorie sanctificată de persoana Mântuitorului Hristos. Mulţimea de *„guru"* indieni, occidentali sau autohtoni încearcă să formeze şi să prezinte un amalgam confuz de valori ce corespund tehnicilor yoga sectare şi de valori creştine, dând creştinismului o interpretare hindusă sau buddhistă. Această problemă este foarte serioasă şi e nevoie de o mare grijă şi pregătire a creştinilor. Ea nu trebuie nicidecum ignorată pentru că atacă în baza trăirii religioase autentic creştine.

Toate sistemele sectare yoga apărute în spaţiul creştin arată că prin yoga se poate redobândi o sănătate excelentă, un echilibru psihic, o voinţă mărită, o integrare armonioasă în societate, o accelerată cunoaştere de sine, o împlinire pe diferite planuri, eliminarea oboselii şi trezirea capacităţilor paranormale ce stagnează latent în interiorul omului. Nici unul nu vorbeşte de mântuirea persoanei umane.

Toate practicile yoga de acest gen urmăresc distrugerea personalităţii umane. Este clar că personalitatea, ca produs al lui *prakrti*, este o piedică în calea eliberării lui *purușa*, datorită confuziilor psihomentale pe care le generează. Ori, yogi-nii apuseni nu recunosc acest obiectiv al practicii lor. *„Distrugerea personalităţii"* este o expresie prea şocantă în contextul creştin şi de aceea este evitată sistematic. În yoga clasică distrugerea personalităţii este recunoscută prin chiar noţiunea de *kāivalya*, deoarece întreg contextul filosofico-religios îl constituie trecerea la impersonal. Oferindu-se ca argument personalitatea marcantă a unui guru, se încearcă substituirea personalităţii umane, uitându-se că eliberarea şi personalitatea nu pot coexista, iar acei guru se află imediat în contradicţie cu sistemul pe care îl promovează.

Aduse în Occident la sfârşitul secolului al XIX-lea, aceste sisteme sectare yoga au început să prezinte fenomenul autentic yoga sub o altă definiţie spre a fi mai uşor asimilat de către creştinii neavizaţi. Însă, scopul ultim a rămas acelaşi: distrugerea personalităţii.

Adevărata cheie a tehnicii yoga rămâne *prāṇāyāma*. Aşa cum am arătat, *prāṇāyāma* nu este controlul respiraţiei, ci refuzul ei, tendinţa de a opri treptat frecvenţa respiraţiei. Explicaţia oferită este aceea de a opri în interior *prana*, o

psihomental. Dar, odată cu
...ergie subtilă în care își are originea orice act psihomental. Dar, odată cu
...derea ritmului respirator scade și concentrația de oxigen din sânge sub limita
...normală. La nivelul creierului această scădere de oxigen are efecte nocive, mani-
festate preponderent la nivel psihomental. De aceea, cei ce practică o astfel de
yoga au un aer de superioritate față de alți oameni, sunt irascibili și tensionați, cu
ochii ațintiți spre un vid neperceput. Nu puține au fost cazurile tulburărilor de
conștiință. De asemenea, acestei tipuri de yoga duc la dependență față de exer-
cițiile impuse. Așa se ajunge la o trăire în sine în loc de o trăire în Dumnezeu.
Yoga expusă în acest mod este și o respingere a vieții sociale. Ea nu oferă nici
un model pentru societate, ci oferă izolarea față de responsabilitățile sociale.
Familia este devalorizată în aspectul ei procreativ, iar sentimentul iubirii și al
apartenenței sunt iluzie. Orice text care vorbește de implicarea socială a yogi-
nului este preluat din gândirea creștină, neavând nici un sens precis. Aceste sis-
teme yoga nu stau în relație de corespondență cu realitatea și modul structurii
sociale în care trăim.
Creat după *„chipul și asemănarea lui Dumnezeu"*, omul are responsabilități
atât față de Dumnezeu, cât și față de societatea în care există. Nici una din com-
ponențele omului – trup și suflet – nu sunt iluzorii în sine, nici ceva rău, iar, în
lumea fizică nu pot trăi separat. Lumea fizică este reală și în folosul omului. Ce
s-ar întâmpla cu viața și lumea dacă toți oamenii ar deveni yogi-ni?
Credința creștină trăită autentic cere înnoirea minții, nu anularea ei. Cere
folosirea ei pentru înțelegerea descoperirilor dumnezeești și discernerea binelui
de rău. Voința trebuie folosită activ în promovarea binelui și a dreptății, a iubirii
și a sfințeniei, atribute care se găsesc în Dumnezeu, și nu trebuie suspendată.
Conștiința trebuie să rămână permanent primul judecător al faptelor omului, nu să
fie anihilată. În momentul în care se abandonează folosirea intelectului și a
voinței, o altă lume tinde să preia controlul asupra omului, iar urmările pot fi din
cele mai grave.
Total falsă este și teoria potrivit căreia filosofia yoga de acest gen ar putea da
o înțelegere mai bună textelor Sfintei Scripturi. Departe de a fi ajutătoare acest tip
de filosofie deformează mesajul creștin și-l scoate din contextul original, adap-
tându-l modelului panteist de gândire.
În yoga avem în față o trăire religioasă impersonalistă bazată pe o contem-
plație autonomă a sinelui izolat de creație, în creștinism, și mai ales după învăță-
tura isihastă, avem o trăire religioasă prin Dumnezeu, cu Dumnezeu și în Dum-
nezeu Cel personal, Care este Creatorul lumii și al omului, iar contemplația este
o lucrare *sinergică* și *teandrică*.
Este greu de priceput pentru un adept yoga că crearea lumii este un act prin
care ceea ce se creează nu provine din ființa Celui care creează, ci este cu totul
deosebit de El, pentru că ceea ce se aduce de la ne-existență la existență nu poate
să fie co-etern cu Cel fără de început și veșnic. Dumnezeu este conceput a fi ceva
și nu a fi cineva, adică Persoană. E o tentație de a se încrede în sine și a socoti că

mântuirea poate fi obținută și prin câteva doctrine comode și câteva exerciții fi-
zice fără să se roage. Își imaginează că prin efortul lor fizic și concentrarea lor pot
sili cucerirea mântuirii. Se încearcă chiar o apropiere între iluminații prin yoga și
sfinți. Puterile paranormale sunt considerate ca roade în procesul de mântuire,
uitând că roadele Duhului Sfânt, în care nu cred, sunt iubirea, pacea, bunătatea,
facerea de bine, credința etc. Aceste roade ale yogi-nilor sunt energii create, în
timp ce roadele Duhului sunt energii dumnezeești necreate. În trăirea lor, yogi-nii
folosesc tehnici de captare a acestor energii, creștinii, în drumul lor către desă-
vârșire, folosesc rugăciunea. Diferența între o tehnică spirituală și rugăciune poate
fi comparată cu diferența dintre o mumie și moaștele unui sfânt. În tehnică, yogi-
nul devine sclavul puterilor sale, în rugăciune, creștinul este liber să fie părtaș al
dumnezeeștii firi, într-un dialog viu. Apoi, deși trupul este disprețuit, pentru a-și
atinge scopul, yogi-nii se folosesc de trup.
Pentru a induce în eroare se folosește chiar numele lui Iisus. Numai că,
chemând numele lui Iisus nu se are în vedere păzirea poruncilor Lui. Yogi-nul
„creștin" se folosește de numele lui Iisus fără nici o mărturisire, ci doar ca o
mantra, pe când creștinul isihast în rugăciunea sa mărturisește pe Iisus Hristos, ca
a doua Persoană a Sfintei Treimi.
Cei ce vor să se elibereze spiritual prin aceste tehnici yoga impuse, urmează
în realitate niște căi greșite, iar unirea finală este unirea cu duhurile rele. S-a con-
statat că pe parcursul acestor practici are loc o schimbare a individului până când
el ajunge ca un posedat de energii malefice necontrolabile, care îi scot în evidență
anumite puteri supranormale ce impresionează. Pentru ca înșelarea să fie deplină
li se insuflă și o înțelepciune falsă și o curățenie sufletească falsă, care nu este
altceva decât un vid neperceput, necontrolat, fără limită. Adevărata realitate a
acestor indivizi e ascunsă dincolo de ei și dincolo de cei ce-i înconjoară. Și cel
mai periculos lucru este că acest soi de înțelepciune este argumentat și acceptat în
acord cu voința, iar, în ceea ce individul ce practică această yoga crede și
acționează, te face să crezi că greșești, când, în fond, el crezându-i pe toți nebuni
se consideră cel mai sănătos în gândire și manifestare.
Prin urmare, omul are libertatea de a intra în comuniune cu cine dorește, dar
orice învățătură care propagă mântuirea fără numele lui Iisus Hristos și păzirea
poruncilor Lui nu este de la Dumnezeu. Tot cel ce se îndepărtează de Hristos se
îndepărtează de viață. Deci, așa-zisa *„yoga creștină"* nu poate fi de la Dumnezeu,
deoarece antrenează trupul și psihicul fără rugăciune și smerenie.
Un aspect deosebit de delicat al adevăratei învățături creștine este procesul de
îndumnezeire. Acest proces nu înseamnă a deveni Dumnezeu după ființă, cum
cred yogi-nii, ci Dumnezeu după har (teofor, hristofor sau pnevmatofor). Toate
religiile orientale afirmă că, în constituția sa reală și neperisabilă, omul este un
dumnezeu. Creștinismul consideră această afirmație o impietate, o amăgire pro-
misă de cel ce s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. De aceea, procesul de îndum-
nezeire nu înseamnă a fi Dumnezeu, ci a fi în Dumnezeu.

După învăţătura sfinţilor Părinţi, harul este implicat în creaţie. A conlucra cu
harul înseamnă a reface chipul dumnezeesc al omului. Natura umană, în dubla sa
calitate de microcosmos şi chip al lui Dumnezeu, trebuie să procedeze astfel încât
să conştientizeze harul ca energie dumnezeească necreată, ca suport al îndum-
nezeirii. În acest fel isihaştii unesc mintea, ca centru spiritual şi lumină a sufletu-
lui, cu inima, ca centru fizic al trupului sau ca şi chip al minţii, pentru a face loc
lui Dumnezeu, adică, conştiinţa trupească şi conştiinţa netrupească, centrate si-
multan în inimă şi în minte, coincid în centrul lor necreat.

Pentru Părinţi inima nu este numai sediul vieţii afective, ci şi cel al raţiunii.
Pentru isihasm, raţiunea asociată cu inima nu este nicidecum raţiunea discursivă,
situată simbolic în creier, ci mintea (*νοῦς*), organ spiritual creat pentru contem-
plaţia în dublul sens: de cunoaştere iluminatoare şi de iubire ce uneşte. Astfel,
toate senzaţiile trupeşti, de obicei difuze şi deifuge, ca urmare a păcatului stră-
moşesc, adunate în inimă, contribuie la reculegerea puterilor sufleteşti în minte şi
colaborează la unificarea conştiinţei în Duhul Sfânt şi iluminarea inimii de către
Duhul Sfânt. Mintea dezrădăcinată de către Duhul Sfânt pierde intuiţia energiilor
dumnezeeşti necreate şi se alipeşte, puţin câte puţin, de imaginile egocentrice ale
mentalului, care fac din *„eu-l trupesc"* temniţa sa. Exact acestei ispite se supun
toţi cei ce practică yoga, deşi sunt botezaţi în numele Sfintei Treimi.

Pe de altă parte, conform textului paulin (Galateni 3:27), *„a te îmbrăca cu
Hristos"*, nu înseamnă numai a-L *„imita"*, ci a-L *„interioriza"*, adică a realiza că
avem natura umană ca şi natura Fiului Omului, a actualiza prezenţa deplină a lui
Dumnezeu în Fiul Său. Mântuirea în Hristos nu ar fi atât aplicarea la om a valo-
rilor Întrupării, Jertfei şi Învierii, cât prelungirea în om a acestor acte mântuitoare
în aşa fel încât acestea să se perpetueze prin taina Euharistiei. Ori, după învăţă-
tura isihastă, datorită analogiei-participări în Hristos, a invoca cu râvnă şi con-
centrare numele lui Iisus, este o prelungire a actelor mântuitoare, o euharistie
lăuntrică, dar nu în afara tainei Sfintei Euharistii. Prin această invocare conştien-
tă şi voită a numelui lui Iisus mintea unită cu inima Îl vede pe Dumnezeu şi
Dumnezeu Se sălăşluieşte în ea. Introducerea în inimă a numelui lui Iisus face să
se treacă de la chip la asemănare. Astfel, cu cât inima este mai luminată de Duh,
cu atât mai mult vede prezenţa lui Dumnezeu în lume şi în oameni. Sufletul este
reintegrat în har, în starea cea dintâi, şi cooperează la transfigurarea timpului şi
spaţiului. Acesta este scopul rugăciunii isihaste, o trăire continuă cu Dumnezeu
prin Fiul Său, care este dar dumnezeesc, nu un succes al eforturilor omului sepa-
rate de conlucrarea cu harul.

Deci, creştinul isihast trăieşte o stare de unire harică cu Dumnezeu, ce Se
arată supraluminos prin energiile Sale necreate, pe când adeptul practicilor yoga
trăieşte o stare de contemplare a întunericului centrat în sine, ce se transformă în
chip de lumină.

CONSIDERAŢII FINALE

Despre raportul dintre yoga şi isihasm au apărut publicaţii în străinătate, însă
toate au rămas tributare gândirii apusene, neputându-se înţelege rolul energiilor
dumnezeeşti necreate în sfinţirea omului şi transfigurarea materiei. Accentul s-a
pus mai mult pe asemănarea metodei isihaste cu unele tehnici yoga[1], fără a se
avea în vedere fondul doctrinar, în foarte mare măsură necunoscut în profunzime.
Nu s-a ajuns la înţelegerea că rugăciunea nu e simplă *„meditaţie"*, ci e o luptă, o
încordare a întregii fiinţe. Scopul urmărit de cel ce se roagă este să prelungească
rugăciunea cât mai mult, iar scopul urmărit de cel ce voieşte să se desăvârşească
este să scape cât mai deplin de pornirile pătimaşe, dar aceasta cere osteneală.
Rugăciunea e o faptă de putere arătată în trup şi prin trup, nu o stare şi o lucrare
a sufletului rupt de trup. Şi orice rugăciune are nevoie de treptele virtuţii urcate
cu osteneală, pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu.

Toate religiile, ca şi căutări metafizice, au manifestat tendinţe de însingurare
şi au avut sentimentul că, prin întoarcerea spre cele dinăuntru, se realizează unirea
cu divinitatea. De aici s-a născut monahismul, ce reprezintă o însingurare, o
închidere a simţurilor faţă de toate lucrurile lumeşti. Dar, în creştinism, are loc un
contact interior efectiv între dumnezeesc şi omenesc şi, în această apropiere
mistică, funcţionează unele puteri suprasensibile ale sufletului, nu ale trupului.
Sufletul este consacrat în întregime lui Dumnezeu şi se află într-o neîncetată con-
vorbire cu El prin rugăciune. Puterea invincibilă a rugăciunii în viaţă este un ade-
văr zdrobitor împotriva aroganţei umane.

Spre deosebire de religiile orientale, temeiurile logice ale isihasmului stau în
aceea că a izvorât din trăirea Ortodoxiei, că este de acord cu învăţătura Mân-
tuitorului, că se găseşte în spiritul Părinţilor din partea cărora s-a învrednicit de o
analiză şi sistematizare specială, că el constituie un mod de viaţă duhovnicească
şi un mijloc de dobândire a desăvârşirii creştine, că misiunea lui nu poate fi înţe-
leasă în afara Bisericii. De aceea, isihasmul dăruieşte Bisericii personalităţi nu
atât foarte învăţate, cât închegate duhovniceşte şi apte de iluminările Duhului

1. v. Mircea Eliade, ***Yoga, nemurire şi libertate***, pp. 63-65; idem, ***Patañjali şi Yoga***, pp. 79-
82; Paul Masson-Oursel, ***Yoga***, pp. 78-81; Nicolae Achimescu, ***Yoga. Încercare de răspuns critic
din perspectiva misticii isihaste***, în *Studii Teologice*, nr. 1-3/1994, pp. 99-101; Kallistos Ware,
Puterea Numelui, pp. 61-62; Episcop Hierotheos Vlachos, ***O noapte în pustia Sfântului Munte***, f.
trad., Ed. Icos, Cluj, 1999, pp. 38-41.

credincioşilor Bisericii lui Hristos şi se manifestă ca
tant. El inflăcărează inimile credincioşilor Bisericii lui Hristos nu numai să satisfacă senti-
singurul sănătos şi adevărat, fiindcă a luat naştere nu numai să umple un gol şi să-
mentul religios, ci să ocupe o poziţie organică în Biserică, să umple un gol şi să-
şi asume o misiune, care decurge din duhul unităţii lui Hristos. Şi nu s-a format
în diferitele pustii din pesimism, nici dintr-un duh filosofic, ci din *„mintea lui*
Hristos", botezat fiind în Duhul de viaţă făcător al lui Hristos şi s-a îmbrăcat cu strălu-
cirea razelor harului şi cu puterea adevărului. De aceea, nimeni nu poate să respingă
isihasmul fără să lovească Ortodoxia, pentru că Ortodoxia a născut isihasmul.
Se cer calităţi deosebite pentru cel ce vrea numai să schiţeze sfinţenia isihas-
mului, drama lui dumnezeească, frumuseţea şi curăţia vieţii lui, învăţătura lui
sfântă, deoarece istoria lui se scrie mistic, într-o deplină tăcere, plină de înţelesuri.
Cu atât mai puţin va înţelege istoricul sau filosoful religiilor isihasmul şi va cădea
în ispita de a-l apropia de yoga sau alte practici ascetice sau mistice.

1. CONVERGENŢE ŞI DIVERGENŢE

În analiza fenomenologică din partea a treia şi a patra a lucrării, în care s-a
făcut distincţia clară, de fond, a ceea ce este yoga şi ceea ce este isihasmul, se văd,
în ciuda unor convergenţe de ordin tehnic [2], mari deosebiri privind sensul, conţi-
nutul şi scopul celor două căi mistice ce tind spre desăvârşirea omului.
A vorbi de *„yogi-ni creştini"* este un non-sens, şi aceasta se vede dacă com-
parăm cele două căi spre desăvârşire pe care le practică yogi-nii şi isihaştii.
Înaintarea yogi-nului spre starea de eliberare cunoaşte două etape: o etapă
pregătitoare şi tehnica *yoga* propriu-zisă. Etapa pregătitoare este absolut necesară
pentru succesul în sine al tehnicii *yoga*. Numai cel ce s-a detaşat de tot ceea ce
înseamnă lume, viaţă şi sine este pregătit pentru meditaţie.
Calea spre desăvârşire a ascetului isihast se realizează simultan pe două planuri
distincte, dar strâns corelate între ele: acţiunea - *πρᾶξις* şi contemplaţia - *θεωρία*.
Prin acţiune ascetul trebuie să ajungă la o stare de nepătimire - *ἀπάθεια*, în care
natura umană nu mai este supusă patimilor omeneşti, ci dobândirii de virtuţi.
Există o mare deosebire, în acest context, între cele două căi mistice. Dacă pe
treptele tehnicii *yoga* virtuţile morale nu mai joacă nici un rol, adică nu mai sunt
cultivate şi dezvoltate mai departe, în mistica creştină isihastă această relaţie este
tocmai inversă. Aceasta înseamnă că extazul mistic rămâne totdeauna subordonat
desăvârşirii morale.
Chiar dacă se caută o convergenţă între *āsana* şi poziţia corpului la isihaşti,
în ciuda unor asemănări aparente, trebuie avut în vedere faptul că textele sacre
indiene nu concep poziţiile corpului relaxante ca o pregătire pentru dedicarea şi

2. Numitele *„convergenţe tehnice"* se află expuse în Nicolae Achimescu, ***art.cit.***, pp. 101-111 şi idem, ***op.cit.***, pp. 228-230; cf. Tomáš Špidlík, ***Spiritualitatea Răsăritului creştin***, vol. 1, p. 357.

dăruirea ascetului în faţa unui Dumnezeu personal sau pentru rugăciunea minţii
unită cu inima, ci concep *āsana* ca o treaptă premergătoare *„netezirii"* şi *„neu-
tralizării"* conştiinţei eu-lui şi a lumii. În relaxarea totală a corpului yogi-nul uită
că trupul mai este al său. Conştiinţa sa proprie se extinde până la dimensiunea de
„conştiinţă a lumii", devine globală, cosmică şi impersonală.
Misticul ortodox nu se interiorizează pentru a renunţa la conştiinţa propriului
eu, ci pentru a-L descoperi, în interiorul său, pe Iisus Hristos pe care L-a primit
prin Taina Sfântului Botez. Astfel, prin rugăciunea în numele lui Iisus, ascetul rein-
tră în legătură cu Mântuitorul Hristos şi experiază o adevărată comuniune cu El.
Un alt tip de convergenţă pare a fi tehnica respiraţiei. Relaţia dintre ritmul
respiraţiei şi stările de conştiinţă slujeşte, celor care meditează, ca instrument pen-
tru *„unificarea conştiinţei"*. Concentrarea asupra funcţiei vitale a respiraţiei, prin
prāṇāyāma, are ca efect, în tehnica *yoga*, un sentiment de bucurie şi armonie inte-
rioară, un fel de nivelare a tuturor disproporţionalităţilor şi disfuncţiunilor fizio-
logice.
Chiar dacă există, în reglarea suflului respirator, acelaşi sentiment de armonie
şi bucurie la isihaşti, totuşi există o mare deosebire faţă de tehnica *prāṇāyāma*. În
contrast cu ascetul isihast, pentru yogi *prāṇāyāma* – această dominare a respiraţiei
– reprezintă un pas înainte spre *pratyāhāra* - „suspendarea" gândirii, adică oprirea
oricăror senzaţii şi percepţii prin *„cosmicizarea"* conştiinţei. Aceasta se datorea-
ză faptului că în concepţia *yoga* între aer şi duh nu există doar o analogie inde-
părtată, ci o continuitate ontologică.
Cei mai mulţi sincretişti susţin că postul creştin, tăcerea, retragerea călugă-
rilor isihaşti sau suspendarea periodică a capacităţii de gândire din timpul rugă-
ciunii inimii ar fi o *pratyāhāra*, adică o *„anulare a simţurilor"*, ca în *yoga*.
Aceasta este doar o analogie superficială şi nu atinge *„esenţa"* problemei, întrucât
toate elementele specifice retragerii în spiritualitatea creştină nu sunt decât jertfe
ce se aduc de către ascet lui Dumnezeu, înălţând către Mântuitorul Hristos pri-
mele gânduri prin rugăciune.
În concepţia orientală, procesul cosmic nu este unul *„voit de Dumnezeu"*. În
pratyāhāra, prin *yoga*, procesul de înaintare spre starea de eliberare constă în a
intercepta în interior această mişcare *„deifugală"* şi a anula procesul cosmic.
Dacă ascetul isihast se retrage de lume şi se concentrează în rugăciune, el nu
o face pentru a-şi nimici propria conştiinţă, pentru a o *„cosmiciza"*, ci pentru a-L
regăsi pe Dumnezeu, pentru a reintra în comuniune cu El.
În ceea ce priveşte experienţa luminii, în ambele practici religioase, trebuie
bine analizat sensul şi finalitatea acestei experienţe.
În experienţa luminii dumnezeeşti, la sfinţii Părinţi nu se găseşte nimic legat
de o stare de depersonalizare, ca în *yoga*, care să conducă la un *„gol"*, la un
„nimic" absolut, la o *„izolare"* absolută, în care conştiinţa umană să se piardă în
contemplarea unui dumnezeu impersonal. Din contră, în spiritualitatea creştină

ortodoxă, tocmai întâlnirea în comuniunea cu Dumnezeu ca Persoană constituie experienţa luminii dumnezeeşti necreate, căci Dumnezeu este lumină.

Pe de altă parte, în rugăciunea în numele lui Iisus, inima nu devine un *„loc al golului"*, în care misticul îşi anulează propriul *„eu"*, ci *„locul"* în care el Îl întâlneşte pe Hristos, Îl primeşte real pe Hristos, al Cărui nume îl invocă. Misticul ortodox se *„goleşte"* pentru a se umple de Dumnezeu, nu pentru a se anula. Numele lui Iisus îl umple pe mistic de prezenţa lui Dumnezeu, care-l face să devină hristofor şi pnevmatofor, nu să se piardă într-o *„izolare"* absolută sau într-un *„nimic"* absolut. În inima sa Hristos devine un fel de *„Liturghie"* interiorizată, un fel de împărăţie a lui Dumnezeu.

În *samyama*, în meditaţia supremă a *yogi*-nului, acţionează doar natura umană, care nu poate ajunge singură spre adevărata comuniune cu Dumnezeu, din cauza păcatului originar. Yogi-nul îşi formează doar întrucâtva premisele sau condiţiile pentru acţiunea *„naturii inconştiente"*. De aceea, meditaţia *yoga* este o pasivitate dobândită.

În zilele noastre această tehnică de meditaţie se practică şi în afara cadrului religios, ca metodă psiho-igienică, psiho-terapeutică sau de *„lărgire"* până la o universalizare a conştiinţei raţiunii, fixată unilateral în trup, sau a conştiinţei trans-raţionale. Prin urmare, ea nu are, în această situaţie, nimic comun cu rugăciunea în numele lui Iisus.

Rugăciunea în numele lui Iisus reprezintă exclusiv o cale de rugăciune către Mântuitorul Iisus Hristos şi, de aceea, este întotdeauna inspirată de credinţă. Spre deosebire de practica *yoga*, această rugăciune este practicată în interiorul Bisericii şi îşi are ca fundament harul dumnezeesc, pe care ascetul l-a primit prin Sfintele Taine ale Bisericii.

Sfinţii Părinţi au insistat întotdeauna asupra faptului că rugăciunea în numele lui Iisus nu reprezintă o tehnică individuală, ci îşi are izvorul în Sfintele Taine ale Bisericii. Tocmai de aceea, această rugăciune nu-l izolează pe credincios, aşa cum se întâmplă în *yoga*, chiar dacă necesită linişte şi singurătate, ea nu-l separă pe acesta de lume, ci îl conduce pe mistic spre izvorul Sfintelor Taine, spre *„inima"* Bisericii. De aceea, rugăciunea în numele lui Iisus devine rugăciune a Bisericii, iar isihastul nu se află în nici un caz în afara Bisericii, ci se plasează în chiar centrul Bisericii. Prin această rugăciune, isihastul sau credinciosul percepe şi experiază prezenţa lui Hristos, nu doar numai în primirea Tainei Sfintei Euharistii, ci şi în experienţa vieţii de zi cu zi.

Dacă yoga are un puternic caracter pasiv, isihasmul implică o activitate continuă, o lucrare harică, ce nu încetează nici după trecerea din această viaţă. *Mantra*, ca o tehnică individuală, nu va putea niciodată înlocui rugăciunea în numele lui Iisus, deoarece rugăciunea îşi are izvorul în Tainele Bisericii şi e purtătoare de har. Yogi-nul, izolat în solitudinea sa, nu se va putea ridica, cu toate practicile lui, la nivelul unui isihast, care este în centrul Bisericii şi nu în afara Ei, chiar dacă trăieşte în pustietate sau sihăstrie.

Greşita interpretare, de către religiile din afara sferei iudeo-creştine, a revelaţiei naturale, a dus la plăsmuiri închipuite, care, în realitate, nu sunt nimic. În religiile orientale amintite, manifestarea lui Dumnezeu este considerată *„un act de identificare a lui Dumnezeu cu însăşi esenţa lumii. Astfel, El devine o esenţă impersonală, amorfă, care anulează posibilitatea unei perfecţiuni valorice şi fiinţiale ultime, rezultat al nediferenţierii dintre infinit şi finit, dintre Creator şi creatură, dintre fiinţă şi persoană. De aceea, nu e de mirare că în religiile panteiste însuşi procesul de venire la viaţa pământească este considerat ca ruptură negativ-fiinţială fără valoare, iar starea ultimă sau eliberarea finală fiind resudarea acestei rupturi, prin intrarea în marele ocean al existenţei"*[3].

Noi, creştinii, încercăm să stăm înaintea lui Dumnezeu cu toată fiinţa noastră. Invocarea numelui lui Dumnezeu Mântuitorul, rostit cu frica lui Dumnezeu, împreună cu un efort constant de a trăi potrivit poruncilor dumnezeeşti, conduce încetul cu încetul la o contopire binecuvântată a tuturor puterilor noastre. Nu trebuie căutată niciodată o grăbire în năzuinţele ascetice. Atât timp cât Dumnezeu nu sileşte, nici noi nu-L putem sili la absolut nimic. Rezultatele obţinute prin mijloace artificiale nu durează mult şi nu unesc duhul nostru cu Duhul Dumnezeului Celui viu.

În atmosfera lumii de azi, rugăciunea cere curaj supraomenesc. Menţinerea în rugăciune fără împrăştiere semnalează o biruinţă la toate nivelele existenţei. Calea e lungă şi anevoioasă, dar vine o clipă când o rază cerească străpunge întunericul adânc, făcând o deschizătură prin care putem întrezări izvorul Luminii dumnezeeşti veşnice.

Rugăciunea în numele lui Iisus dobândeşte o dimensiune supralumească. Sfântul Evanghelist Ioan afirmă că, în lumea viitoare, îndumnezeirea noastră va atinge plinătatea, întrucât *„Îl vom vedea aşa cum este"* (I Ioan 3:2) pe Dumnezeu, *„Şi oricine şi-a pus în El nădejdea aceasta se curăţeşte pe sine, aşa cum Acela curat este"* (I Ioan 3:3). Pentru a primi în numele lui Iisus iertarea păcatelor şi făgăduinţa Tatălui, trebuie să ne străduim să rămânem în numele lui Său *„până vom fi îmbrăcaţi cu putere de sus"* (Luca 24:49).

Împotriva practicilor artificiale de meditaţie, recomandăm mesajul sfântului Apostol Pavel: *„Iar de basmele cele lumeşti şi băbeşti fereşte-te şi deprinde-te cu credinţa cea adevărată. Căci deprinderea trupească puţin foloseşte, dar dreapta credinţă spre toate este de folos, având făgăduinţa vieţii de acum şi a celei ce va să vină"* (I Timotei 4:7-9); *„Şi toţi care voiesc să trăiască cucernic în Hristos Iisus vor fi prigoniţi. Iar oamenii vicleni şi amăgitori vor merge spre tot mai rău rătăcind pe alţii şi rătăciţi fiind ei înşişi"* (II Timotei 3:12-13).

Este imperativ să tragem o linie foarte clară între rugăciunea în numele lui Iisus şi orice altă teorie ascetică. Căci *yoga* nu este altceva decât un amalgam de doctrine filosofice, speculaţii raţionale, tehnici de meditaţie şi tehnici ale cli-

3. Remus Rus, *op.cit.*, pp. 899-903 sq.

berării, în timp ce viaţa mistică isihastă e trăirea iubirii lui Dumnezeu, care atinge
fiinţa umană şi de care omul trebuie să fie perfect conştient.
Isihasmul afirmă transcendenţa personală a lui Dumnezeu. Prin aceasta se
distinge net de metafizica orientală. El abordează Persoana dumnezeiească nu
plecând de la eu-l individual comun, ci plecând de la centrul său, inima-duh. El
abordează la nivel eclesial persoana umană, esenţialmente teocentrică şi deschisă
interiorităţii reciproce.
Isihasmul realizează interiorizarea conştiinţei prin reintegrarea stării primor-
diale, dar care nu este anularea în Dumnezeu sau realizarea identităţii supreme
prin cunoaştere, ci îndumnezeirea după har, o transmutare ontologică progresivă
şi inepuizabilă.
Sinteza isihastă a interiorităţii şi transcendenţei nu e speculativă, ci operativă;
ea nu constă în a reduce cei doi poli la un numitor comun conceptual, ci în a tran-
scende ordinea conceptuală. Ea presupune existenţa în făptură a unui punct de
desăvârşire care-o depăşeşte, acest punct fiind chipul Creatorului (νοῦς), şi de a-l
îndrepta spre asemănare.
În această sinteză, isihasmul nu vede efectul unei fuziuni de influenţe sau al
unei coordonări de elemente orientale, ci înţelege să o facă să purceadă în între-
gime din Întrupare - corolar al Tainei euharistice, care ne face să ajungem la ceea
ce trece peste natură, chiar prin aceasta, şi căreia rugăciunea neîncetată îi este
realizarea interioară, sinteză care nu se vrea a oamenilor, ci a Duhului Adevărului
acţionând în Biserică.
Marea convergenţă şi divergenţă între yoga şi isihasm stă în următoarea
deducţie metafizică şi logică: atât yoga, cât şi isihasmul vorbesc de golirea minţii;
însă în yoga mintea golită îl pune pe om faţă în faţă cu el însuşi, în isihasm mintea
golită şi coborâtă în inimă îl pune pe rugător în faţa lui Dumnezeu.

2. VALOAREA ISIHASMULUI

Creştinismul este singura religie care admite posibilitatea unui dialog cu
Dumnezeu viu şi real, prin rugăciune, şi care realizează pentru om ceea ce îi făgă-
duieşte. Împărăţia lui Dumnezeu vine înăuntrul celui ce se sileşte să o ia şi Duhul
Sfânt se sălăşluieşte într-un suflet care e pregătit pentru El. Acest adevăr e con-
firmat de experienţa a nenumăraţi trăitori care şi-au închinat viaţa lor lui
Dumnezeu, e clar întipărit în tradiţia bisericească şi prin el e vie conştiinţa bise-
ricească.
Apoi, iubirea de Dumnezeu este puterea de viaţă a sufletului şi a inimii omu-
lui zidit după chipul lui Dumnezeu. Prin ea omul din nou este aşezat în rai şi vine
la el împărăţia lui Dumnezeu cu putere. Fiecare creştin însetat de Duhul Sfânt şi
care găteşte în inima sa cămara pentru sălăşluirea Sfintei Treimi, cu puterea
Duhului lui Dumnezeu, se ridică din putere în putere şi ajunge desăvârşit la plină-

tatea măsurii în Hristos. El este un inel al corpului Bisericii,care îl hrăneşte, spri-
jinindu-l şi ajutându-l.
Pregătind cămara inimii sale pentru Duhul lui Dumnezeu, creştinul îşi schimbă
conţinutul păcătos şi egoist al personalităţii sale în cele pline de iubire. El, prin
schimbarea propriei sale fiinţe lăuntrice, devine un slujitor plin de iubire şi ajută-
tor al celor de aproape, şi, strălucit de lumina Duhului Sfânt ce locuieşte în el,
devine un purtător al puterii lui Dumnezeu celei atotorganizatoare şi atoziditoare,
plin de iubire şi de rugăciune pentru tot ce este viu.
Schimbarea conţinutului egoist al vieţii în cele sfinte şi pline de iubire nu se
poate face fără o nevoinţă liberă a duhului. Cea mai înaltă nevoinţă e să se aducă pe
sine jertfă lui Hristos şi să se lepede de vrerea sa, în numele voii lui Hristos. Lăsarea
noastră pe de-a-ntregul în voia şi ajutorul lui Dumnezeu este acel punct final, unde
libertatea adusă ca jertfă se împodobeşte cu cununa de biruinţă şi ei i se încre-
dinţează întregul talant al harului. Duhul Sfânt se uneşte cu libertatea şi se sălăş-
luieşte în inima omului. Aceasta este taina vieţii creştine, o viaţă de comuniune
activă cu Dumnezeu, care este încununată cu o tainică sălăşluire a lui Dumnezeu.
În duhul acestei învăţături, isihasmul a făcut o separaţie clară între rugăciunea
în numele lui Iisus şi metodele psihofizice susţinând că din partea ascetului nu e
decât strădania, în vreme ce realitatea, adică unirea minţii cu inima, este un dar al
harului, împărtăşit când şi cum vrea Dumnezeu.
Isihastul este fericit convins că nu poate nimic prin el însuşi în rugăciune şi
că poate totul prin Dumnezeu. Rugăciunea inimii nu e pe deplin creştină decât în
măsura în care ea contribuie la acest adevăr. Ceea ce isihastul biruieşte este mai
puţin ispita ca atare, cât interesul, subtil şi trufaş, pe care ea îl trezeşte pentru a te
dezlipi provizoriu de Dumnezeu şi a te arunca imperceptibil în jalnica autonomie.
Metoda isihastă îi face cu adevărat treji pe rugători, în sensul evanghelic,
pentru a putea discerne duhurile, deoarece ispitele se cuibăresc în jurul inimii pen-
tru a fi confundate cu inspiraţiile ce vin de la Duhul Sfânt. De aceea, metoda
devine un element al cooperării cu rugăciunea, infim, dar indispensabil, pe care
Dumnezeu îl acceptă ca o osteneală pentru a-l răsplăti pe isihast cu darurile Sale.
Isihasmul are marele merit de a fi reamintit cu putere că trupul este templu al
Duhului Sfânt şi o parte a „*microcosmosului*", singurul care este după chipul şi
asemănarea lui Dumnezeu. În felul acesta, omul poate fi sfânt, adică participant
pe deplin la viaţa personală a lui Dumnezeu, întrupat.
Rugăciunea în numele lui Iisus nu ni s-a predat oricum şi nu se zice în fiecare
ceas aşa, pur şi simplu, fără o socotinţă şi fără o chibzuinţă. Chiar dacă stihul e
scurt, aceasta nu-l face nicidecum lipsit de dogme. El a fost compus de sfinţii
Părinţi cu un gând anume şi după multă strădanie, cu împreună lucrarea Duhului
Sfânt, spre suprimarea tuturor ereziilor şi împlinirea poruncilor. Fiecare cuvânt e
plin de dogme, de porunci dumnezeeşti şi de dreapta cinstire a lui Dumnezeu
Ca expresie a dialogului viu cu Dumnezeu, a relaţiei libere cu Dumnezeu şi
ca o manifestare a Duhului, rugăciunea în numele lui Iisus are în ea puterea

Duhului lui Dumnezeu, care întărește duhul omului și care realizează relația dintre om și Dumnezeu. *„De asemenea, Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite"* (Romani 8:25). Duhul creează o relație atât de strânsă între noi și Dumnezeu încât ne simțim ca fii ai lui Dumnezeu, și unirea noastră cu Dumnezeu, în rugăciune, este atât de desăvârșită încât nu se poate spune unde este fapta noastră și unde începe cea a lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu devine a noastră și, astfel, noi nu ne mântuim prin dreptatea noastră, ci prin dreptatea lui Dumnezeu. În Duhul ne uităm pe noi înșine atât de desăvârșit, suntem scoși atât de deplin din noi înșine, încât nu mai putem distinge fapta noastră de fapta Duhului lui Dumnezeu. Libertatea Duhului lui Dumnezeu a devenit slăbiciunea lui Dumnezeu. Nu mai suntem noi care ne rugăm și ne afirmăm, prin libertatea noastră, ci chiar Duhul lui Dumnezeu. În slăbiciunea rugăciunii se afirmă puterea libertății lui Dumnezeu devenită libertatea noastră. În depășirea noastră ni se arată depășirea lui Dumnezeu prin Duhul. Această unire, trăită într-un mod paradoxal, exprimă, am putea spune, starea noastră de înfiere dumnezeească. În rugăciune ne dăruim în întregime lui Dumnezeu, iar Dumnezeu se dăruiește cu totul nouă, ca Tatăl fiilor Săi și avem în noi libertatea de fii ai lui Dumnezeu. Nu ne simțim dominați de Dumnezeu ca niște robi, ci liberi și moștenitori ai libertății Lui, născuți din libertatea Lui și trăind în libertate.

În tradiția isihastă a Bisericii s-a observat că, pe măsură ce Părinții, care se împăcau cu Dumnezeu, se cufundau în pustie, mulțimi tot mai numeroase veneau la ei. Astăzi nu există pustiuri, ci mânăstiri cu sihăstrii. Însă cu cât un trăitor din aceste mânăstiri se roagă mai mult, cu atât e mai căutat de popor. Un asemenea trăitor satisface nu numai nevoia de rugăciune proprie, ci și setea spirituală a celor ce-l caută. Și mulți s-au obișnuit cu rugăciunea neîncetată în mijlocul lumii. Și, de aceea, mulți dintre cei în mijlocul cărora trăiesc acești practicanți ai rugăciunii neîncetate, ajung mai uniți între ei decât cei care nu se roagă.

INDICE EXPLICATIV

a

abhāva - lipsa, absența, neexistența
abhiniveśa - voința de a trăi continuu
abhyāsa - efortul realizării spirituale
ahaṁkāra - principiul individuației
ahimsā - legea nonviolenței
ajñāna - necunoașterea
alabdha-bhūmikatva - nerealizarea
alaya - depozitul subconștientului
alaya-vijñāna - depozitul conștientului
amṛta - nemuritor
anātman - inexistența sinelui
anattā - nonsubstanțialitatea sinelui, impermanența lucrurilor
anavasthitatvāni - instabilitatea
anga - cele opt membre yoga
angamejayatva - tremurul corpului
antar-ātman - sinele lăuntric
aparigraha - a nu fi zgârcit
arhāt - sfânt (în buddhism)
artha - jocul vieții
asamprajñāta-samādhi - absorbție duală lipsită de orice conștiință
asamkṛta - absolutul prin excelență
asmita - indivudualitatea
asteya - a nu fura
aṣvamedha - sacrificiul calului
avidyā - ignoranța, necunoașterea adevăratei realități
avyakta - prakṛti manifestat

ā

ādhyatnika - suferința persoanei umane
ādhybautika - suferința produsă de viețuitoare
ādhydaivika - suferința de origine divină
ālasya - lenevirea, greața
ānanda - fericirea
āsana - poziția corpului

ātma-bhāva - starea de existență ca sine
ātman - sinele

i

iddhi - puterile miraculoase (buddhism)
indriya - activitatea senzorială

ī

Īśvara - domnul
Īśvara-pranidhānāni - devoțiunea față de Īśvara

u

upāya - mijloacele dobândirii unei stări interioare

ṛ

ṛta - ordinea cosmică

r

rāga - atașamentul, simpatia, afecțiunea
rāja-yoga - disciplina căii clasice
rājas - una dintre cele trei gunas, care determină dinamismul fizic și psihic
rasa-āsvāda - bucuria beatitudinii înaintea dizolvării sinelui
remka - expirația
rūpa - forma

e

ekāgra - stare fixă a minții
ekāgratā - concentrarea asupra unui singur obiect

o

om - mantra sacră *aum*

k

kāivalya - starea de eliberare finală
kāma - plăcerea simțurilor
karman - legea faptelor, acțiune
karman-yoga - disciplina acțiunii
karmendriya - cele cinci forțe ale acțiunii
kasaya - stare rigidă a minții
kevala - izolarea totală a entității vii propriu-zise
klesa - cele cinci obstacole

ksipta - stare a minții instabilă
kriya-yoga - disciplina acționării prin yoga
khumbhaka - reținerea aerului
kundalini - puterea energetică a organismului

g

gunas - cele trei tendințe ale lui prakr?ti
gupti - tripla supraveghere a activităților

c

cakra - cei șapte centri (tautrism)
cit - conștiința
citta - mintea
cittabhumi - planurile mentale, stadiile minții

j

jaina-yoga - yoga în jainism
jhāna - meditația (în buddhism)
jīvan-mukta - eliberatul în viață
jñāna - cunoașterea metafizică
jñāna-yoga - disciplina cunoașterii
jñānendriya - cele cinci forțe ale cunoașterii
jyotis - lumina percepută de mental

t

taījasa - starea de vis
tamas - una din cele trei gunas care semnifică obscuritatea și confuzia
tanmātra - cele cinci elemente subtile
tar-lam - calea eliberării (tantrismul tibetan)
tapas - căldura interioară, asceza
turīya - starea necondiționată a lui ātman

d

darśana - școală clasică hindusă
daurmanasaya - deprimarea
dhamma - legea buddhistă
dhāranā - concentrarea
dharma - legea hindusă
dhyāna - meditația
dhyāna-yoga - disciplina meditației
dukkha - suferința
dvesa - lipsa de înclinație, dezgustul, aversiunea, repulsia

n

nada - sunet
nadi - cele trei cercuri (tantrism)
nidra - somnul
niruddha - stare a minţii complet înfrântă
nirvāṇa - starea de eliberare (buddhism)
nitiya - eterna pace, stingere, dizolvare
nivṛtti - oprirea procesului modificărilor minţii
niyama - disciplinele

p

parikalpa - rezultatul imaginaţiei
prajñā - înţelepciunea, starea de somn profund
prakhyā - dispoziţie a minţii, voiciune
prakṛti - materia primordială şi actuală
prālaya - reîntoarcerea la primordial
pramāda - neglijenţa
pramāna - noţiunile corecte
prāṇāyāma - controlul respiraţiei
pratyāhāra - ridicarea activităţii senzoriale peste contactul cu obiectele exterioare
pravṛtti - activitate, energie
puraka - inspiraţia
puruṣa - sinele primordial
puruṣamedha - sacrificiul lui puruṣa

b

bhakti-yoga - disciplina devoţiunii
bhava - calea zeilor
bhikkhu - călugărul buddhist
bhodi - iluminarea
Bhodisattva - eliberatul ce nu trece în nirvaṇa
bhrānti - percepţia greşită
bhūta - cele cinci elemente ale lumii sensibile
Brahman - principiul monist hindus
brahmacārya - abstinenţa
Brahman-nirguna - Brahman fără atribute
Brahman-saguna - Brahman cu atribute
buddhi - principiul intelectului

m

māhāmudrā-yoga - yoga marelui simbol
mahāt - marea evoluţie a lui prakṛti
mānasika-japa - rostirea mantrei mintal

maṇḍala - *„bariera de foc"* (tantrism)
mantra-yoga - disciplina audiţiei
māyā - iluzia adevăratei realităţi
mokṣa - starea de eliberare (hinduism)
mudha - stare a minţii confuză
mudra - gesturi rituale
mukti - mokṣa
mulaprakṛti - echilibru al naturii nemanifestate primordiale
muni - asceţi hinduşi

y

yama - înfrânările
yoga - fenomenul, practica, tehnica, actul
Yoga - darśana
yukta - unirea cu principiul necondiţionatului

l

laya - somnul fără vise
laya-yoga - disciplina disoluţiei
likhita-japa - rostirea mantrei cu voce
loka - lumi ale existenţei

v

vaikhani-japa - rostirea mantrei mut
vaiśvānara - stare de veghe
vāsanā - reziduurile subconştientului
vidyā - cunoaşterea adevăratei realităţi
vijńama - ideaţia
vikṣepa - oscilaţia minţii
vikṣipta - stare a minţii stabilă-instabilă
vipalka - fantezia, închipuirea
viparayaya - noţiunile greşite
viveka - cunoaşterea discriminativă
vrātya - asceţi hinduşi
vyādhi - boala

ś

śakti - puterea energetică
śakti-yoga - trezirea puterilor energetice ale naturii
śauca - curăţirea impurităţilor minţii
śūnya - gol, vid
śūnyatā - doctrina vidului, vacuităţii
śvāsapraśvāsah - respiraţia anevoioasă

s

sādhanā	- realizarea eliberării
sahaja	- starea de eliberare (tantrism)
samādhi	- enstaza
samāpatti	- reculegerile enstatice
samgha	- comunitatea buddhistă
samprajñāta-samādhi	- absorbție duală cu conștiința simțului interior
samśara	- îndoială
samsāra	- transmigrația
samskāra	- reziduurile subconștientului
samtoșa	- calmitatea
samyoga-viseșa	- angajarea entității vii cu individul
santāna	- fluiditatea stărilor mentale
sarvām	- totul, universul total
sat	- ființa eternă
sattva	- una din cele trei guṇas, tendința aducătoare de lumină
satya	- a nu minți
shila	- cumpătarea
siddhi	- puterile miraculoase (hinduism)
skandha	- cele cinci ansambluri ale lumii
smrti	- din memorie, amintire
soma	- băutură sacră (hinduism)
sthiti	- inerție
sthira	- stabilitate
sthula	- concentrare grosieră
stikha	- raportare la corporalitate
styāna	- lâncezeala, langoarea
sūkșma	- concentrarea subtilă
svādhyāya	- studiul metafizicii yoga

h

haṭha-yoga	- disciplina efortului
hdsim-lam	- calea tangibilă (tantrism)

BIBLIOGRAFIE

PARTEA ÎNTÂI
YOGA

1. IZVOARE

xxx ***Bardo Thödol*** *(Cartea tibetană a moților)*, trad. Horia Al. Căbuți, ed. a 2-a, Ed. Sophia, Arad, 1994.

xxx ***Bhagavad-Gītā***, trans. Sarvepalli Radhakrishnan, George Allen and Unwin Ltd., London, 1963 (text și comentariu).

xxx ***Bhagavad-Gītā***, trad. Sergiu Al-George, Ed. Soc. Informația, București, 1994.

xxx ***Cele mai vechi Upanișade***, trad. Radu Bercea, col. „*Bibliotheca Orientalis*", Ed. Științifică, București, 1993.

xxx ***Cultură și filosofie indiană în texte și studii***, trad. din lb. sanskrită de Theofil Simenschy, ediție de Cicerone Poghirc, col. „*Bibliotheca Universalis*", Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

xxx ***Filosofie indiană în texte***, trad. din lb. sanskrită de Sergiu Al-George, Ed. Științifică, București, 1971.

xxx ***Katha-Upanisad***, trad. Theofil Simenschy, Imprimeria Națională, București, 1937.

xxx ***Kena-Upanișad***, f. trad., Fundația de Studii Orientale „*Amita Boshe*", Ed. Arhetip, București, f.a.

xxx ***Mundaka-Upanișad***, trad.Theofil Simenschy, Tipografia „*Tiparul Moldovenesc*", Chișinău, 1939.

xxx ***Les paroles du Bouddha***, par Pierre Salet, Payot, Paris, 1922.

Patañjali, ***Yoga-sūtra***, trad. Constantin Făgețan, Ed. Soc. Informația, București, 1993.

xxx ***The Sacred Books of the East***, ed. by Fr. Max Müller, 2nd ed., Motilal Banarsidass, Delhi,

vol. 1, ***The Upanishads***, trans. Fr. Max Müller, 1988.

vol. 15, ***The Upanishads***, trans. Fr. Max Müller, 1989.

vol. 2, ***The Sacred Laws of the Aryas***, trans. Georg Bühler, 1986.

vol. 8, ***The Bhagavad gītā***, trans. Kāshināth Trimbak Telang, 1983.

vol. 34 și 38, ***The Vedānta-sūtras*** (I și II) with Śankaracārya's Commentary, trans. George Thibaut, 1988.

vol. 48, ***The Vedānta-sūtras***, with Rāmānuja's Śrībhāsya, trans. George Thibaut, 1984.

vol. 22 și 45, ***Jaina-sūtras***, trans. Hermann Jacobi, 1989.

vol. 10, *The Dhammapada*, trans. Fr. Max Müller, 1988.
vol. 11, *Buddhist Suttas*, trans. T.W. Rhys Davids, 1989.
vol. 49, *Buddhist Mahāyāna Texts*,trans. E.B. Cowell (I), Fr. Max Müller (II), J. Takakusu (III), 1985.
xxx *Sacred Books of the Buddhists*, ed. by Mrs. Caroline Rhys Davids, vol. 5, *Further Dialogues of the Buddha*, trans. Lord Chalmers, Humprey Milford, OUP, London, 1926.
xxx *Sāmkhya-kārika*, trad. Sergiu Al-George, Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1993.
xxx *A Source Book in Indian Philosophy*, ed. by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, PUP, Princeton, New Jersey, 1957.
xxx *Upanishads*, par Pierre Salet, Payot, Paris, 1920.
xxx *Yoga în Upanişad*, trad. Corina Cornelia Mătură şi Iulian Dragomir, Ed. Arhetip, Chişinău, 1992.
xxx *The Yoga-System of Patañjali*, or the *Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, embracing the mnemonic rules*, called *Yoga-sūtras* of Patañjali, and the comment, called *Yoga-bhāshya*, attributed to Veda-Vyāsa and the explanation, called *Tattva Vāiśāradi*, of Vāchaspati-Miśra, trans. By James Haugton Woods, in Harvard Oriental Series, ed. by Charles Rockwell Lanman, vol. 17, Motilal Banarsidass, Delhi, 1977.
xxx *Yoga tibetană şi doctrinele secrete*, după Lama Kasî Dawa Samdup, trad. în lb. engl. W.Y. Evans-Wentz, trad. lb. rom. Mircea Iacobini, Ed. Sophia, Arad, 1933, vol. 1-2.

2. ENCICLOPEDII

Cambridge Encyclopaedia, ed. by David Crystal, CUP, 1994.
Chamber's Encylopaedia, George Newnes Limited, London, 1955, vol. 14.
Encyclopedia Americana, Americana Corporation, New-York, Chicago, Washingon D.C., 1962, vol. 29, 4, 15.
Enciclopedia Doctrinelor Mistice, de Madeleine-Marie Davy, trad. Marian Berlewi, Ed. Amarcord, Timişoara, 1999, vol. 3.
Enciclopedia Hoepli, coord. Ulrico Hoepli, Edit. Ulrico Heopli, Milano, 1971, vol. 7.
The Encyclopedia of Religion, e.c. Mircea Eliade, Macmillan Library Reference U.S.A, Simon and Schuster Macmillan, New York, 1995, vol. 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15.
Enciclopaedia of Religion and Ethics, ed.by James Hastings,T & T Clark, Edinburgh; reed.Charles Scribner's Sons, New-York, 1974, vol. 2,4,6,7,8,11,12.
Enciclopaedia Universalis, E.U. France S.A., Paris, 1989, vol. 23, 12.
Grand Larousse Encyclopédique, Libraire Larousse, Paris, 1964, vol. 10.
Le Grand Atlas des Religions, réal. par. Encyclopaedia Universalis, conc. Charles Baladier, E.U. France S.A., Paris, 1990.
La Grande Encyclopédie, Société Anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1902, vol. 31.
Grande Enciclopedia Villardi, red. Paolo Rosi, Casa Editria Dr. Francesco Villardi, Milano, 1970, vol. 15.

Grolier International Encyclopaedia, ed. by Grolier Incorporated, Danbury, Connecticut, 1991, vol. 21.
The New Encyclopaedia Britannica, Chicago, London, vol. 6, 1990; vol. 12, 1994; vol. 21, 1990.

3. DICŢIONARE

Abingdon Dictionary of Living Religions, ed. by Keith Crim, Abingdon-Nashville, 1981.
Dictionnaire des Religions, dir. Paul Poupard, PUF, Paris, 1984.
Eliade, Mircea, Culianu, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*, trad. Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
The Penguin Dictionary of Religions, ed. by John R. Hinnelles, Penguin Books, London, 1984.

4. PUBLICAŢII

Acharya, Ananda, *Brahmadarśanam, an Introduction to the Study of Hindu Philosophy*, The Macmillan Co., New-York, 1917.
Al-George, Sergiu, *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
Al-George, Sergiu, *Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne*, Librăria Academica, Bucureşti; L.O. Paul Geuthner, Paris, 1947 (extras din Revue des Etudes Indoeuropéennes, 4/1947, pp. 227-246).
xxx *Approche de l'Inde*, dir. Jaques Masui, Les Cahiers du Sud, Paris, 1949
Arvon, Henri, *Le Buddhisme*, PUF, Paris, 1959.
Aurobindo, Shrî, *Le guide du Yoga*, Ed. Albin Michel, Paris, 1970.
Aurobindo, Sri, *The Yoga and Its Objects*, Pondicherry, 1952.
Bacot, Jaques, *Milarepa*, Paris, 1925.
Bacot, Jaques, *La vie de Marpa le „traducteur"*, Paris, 1937.
Bacot, Jaques, *Le Bouddha*, Paris, 1947.
Bernard, Theos, *Hatha Yoga*, Co.UP, New-York, 1944.
Bernard, Theos, *Hindu Philosophy*, Philosophical Library, New-York, 1947.
Biardeau, Madeleine, *Hinduismul, antropologia unei civilizaţii*, trad. Ileana Busuioc, Ed. Symposion, Bucureşti, 1996.
Biardeau, Madeleine, *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra*, Pondichéry, 1956.
Blaga, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Ed. Fronde, Alba-Iulia/Paris, 1994.
Bouquet, A.C., *Hinduism*, HUP, London, f.a.
Carrithers, Michael, *Buddha*, trad. Vlad Russo, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
Ch'en, Kenneth K.S., *Buddhism, the Light of Asia*, Woodbury, New-York, 1968.
Ch'êng-chi, Chang, *Teachings of Tibetan Yoga*, New-York, 1963.
Chan, Wing-tsit, *The Great Asian Religion. An antology*, Collien-MacMillan, London, 1969.
Chatterjee, Satichandra, Datta, Dhirendramohan, *An Introduction to Indian Philosophy*, 2nd ed., University of Calcutta, 1944.

makesavan, Saarasvati, ***The Concept of Mind in Indian Philosophy***, Asia Publishing House, London, 1960.
ze, Edward, ***Buddhism: Its Essence and Development***, Harper and Brothers, New-York, 1959.
Conze, Edward, ***Buddhist Meditation***, Allen and Unwin, London, 1956.
Coomaraswamy, Ananda Kentish, ***Hinduism şi budism***, trad. George Popa, Ed. Timpul, Iaşi, 1997.
Coomaraswamy, Ananda Kentish, ***Buddha and the Gospel of Buddhism***, Harrap, London, 1928.
Crombé, Véronique, ***Prezentarea buddhismului***, în *Marile Religii*, coord. Philippe Gaudin, trad. Sanda Aronescu, Ed. Orizonturi/Lider, Bucureşti, 1996.
Dalai Lama, ***Comorile buddhismului tibetan***, trad. Dan Chiaburu şi Claudia Marinescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1997.
Dasgupta, Surendranath, ***A History of Indian Philosophy***, Cambridge at University Press, Cambridge, vol. 1, 1957; vol. 2, 1968; vol. 3, 1968; vol. 4, 1966; vol. 5, 1955.
David-Néel, Alexandra, ***Tainele învăţăturii tibetane***, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995.
David-Néel, Alexandra, ***Nemurire şi reîncarnare***, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Domino, Bucureşti, 1998.
David-Néel, Alexandra, ***Mystiques et magiciens du Tibet***, Paris, 1929.
Davids, T.W. Rhys, ***Early Buddhism***, A. Constable, London, 1910.
Delahoutre, Michel, ***Prezentarea hinduismului***, în *Marile religii*, coord. Philippe Gaudin, trad. Sanda Aronescu, Ed. Orizonturi/Lider, Bucureşti, 1996.
Demaitu, Edmond, ***Fakirs et yogis des Inde***, Hachette, Paris, 1936.
Deussen, Paul, ***Filosofia Upanişadelor***, trad. Cornel Sterian, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.
Dumézil, George, ***Mit şi epopee***, trad. Francisca Băltăceanu, Gabriela Creţia şi Dan Sluşanschi, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.
Eliade, Mircea, ***Istoria credinţelor şi ideilor religioase***, trad. Cezar Baltag, ed. a 2-a, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, vol. 1-3.
Eliade, Mircea, ***Yoga - nemurire şi libertate***, trad. Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
Eliade, Mircea, ***Patañjali şi Yoga***, trad. Walter Fotescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
Eliade, Mircea, ***Techniques du Yoga***, Ed. Gallimard, Paris, 1975.
Eliade, Mircea, ***Psihologia meditaţiei indiene***, trad. Constantin Popescu-Cadem, Ed. *„Jurnalul literar"*, Bucureşti, 1992.
Eliade, Mircea, ***Problematica filosofiei indiene***, Ed. Marina, Craiova, 1991.
Eliade, Mircea, ***Yoga. Essai sur les origines de la mystiques indienne***, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1936.
Eliade, Mircea, ***Contribuţii la psihologia Yoga***, Institutul de arte grafice *„Bucovina"*, Bucureşti, 1931.
Eliade, Mircea, ***Cosmical Homology and Yoga***, in *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Abanindranath Tagore, Stella Kramrisch Editors, Calcutta, 1937 (extras).
Eliade, Mircea, ***Într-o mănăstire din Himalaya***, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1933.

Eliade, Mircea, ***Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului***, trad. Brânduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997
Esnoul, Anne-Marie, ***Les strophes de Sāṃkhya***, Payot, Paris, 1966.
Filliozat, Jean, ***Filozofiile Indiei***, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
Fillippi, F. Belloni, ***I Maggiori sistemi filosofici indiani***, Milano, 1910, vol. 1-2.
Garbe, Richard, ***Philosophy of Ancient India***, Open Court, Chicago, 1899.
Ghate, V.S., ***Le Védānta. Etude sur les Brahma-sūtras***, Paris, 1918.
Gombrich, Richard, ***Theravāda Buddhism***, Routhledge and Paul Kegan, London, 1988.
Gorinda, Lama Anagarika, ***Bazele misticii tibetane***, trad. Walter Fotescu, Ed.Humanitas, Bucureşti, 1998.
Guénon, René, ***Omul şi devenirea pe după Vedanta***, trad. Maria Ivănescu, Ed. Antet, Bucureşti, 1995.
Guérinot, A., ***La religion djaïna***, Paris, 1926.
Heruka, Tsang Nyon, ***Marpa traducătorul***, f. trad., Ed. Soc.Informaţia, Bucureşti,1992
Hiriyanna, Mysore, ***Outlines of Indian Philosophy***, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1922.
Huc, Regis Evarist P., ***Descoperirea Tibetului***, trad. Apriliana Medianu, Ed. Deceneus, Piteşti, 1993.
Hulin, Michel, Kapani, Lakshmi, ***Hinduismul***, trad. Bogdan Budeş, în *Religiile lumii*, coord. Jean Delumeau, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
Hutin, Serge, ***Secretele tantrismului***, trad. Mircea Iacobini, Ed. Sophia, Arad, 1993.
Ikeda, Daisaku, ***Buddhism: The Living Philosophy***, 2nd ed., Tokyo, 1976.
Iyengar, B.K.S., ***Light on Yoga***, Schocken Books, London, 1977.
Iyengar, B.K.S., ***Light on Pranayama***, Unwin, London, 1951.
Johnson, Willard L., ***The Buddhist Religion***, Dickenson, London, 1967.
Johnston, E.H., ***Early Sāṃkhya***, London, 1937.
Keith, Arthur Berriedale, ***A History of the Sāṃkhya Philosophy***, 2nd ed., London, 1924.
Keith, Arthur Berriedale, ***Buddhist Philosophy in India and Ceylon***, Oxford, 1923.
Keith, Arthur Berriedale, ***The Sāṃkhya System***, Association Press, Calcutta; OUP, London, 1924.
Kigen, Dogen, ***Zen***, trad. Radu Ciocănelea, Ed. Herald, Bucureşti, 1997.
Lacombe, Olivier, ***L'absolu selon Vedānta***, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1937.
Marquès-Rivière, Jean, ***Le Yoga tantrique hindou et tibétain***, 3-ème ed., Coll. *„Asie"*, Paris, 1939.
Masson-Oursel, Paul, ***Esquisse d'une histoire de la Philosophie indienne***, L.O. Paul Geuthner, Paris, 1923.
Masson-Oursel, Paul, ***Le Yoga***, PUF, Paris, 1959.
Masui, Jaques, ***Yoga, science de l'homme integral***, Paris, 1953.
Mc Govern, William Montomery, ***Introduction to Mahāyāna Buddhism***, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., London, 1922.
xxx ***Message actuel de l'Inde***, dir. Jaques Masui, Les Cahier du Sud, Paris, 1941.
Michael, Tara, ***Śivayogaratna***, Pondichéry, 1975.
Mookerjee, Ajit, ***The Tantric Way***, N.Y. Grafic Society, New-York, 1977.
Mookerjee, Ajit, ***Kundalini***, Thames and Huston, New-York, 1982.
Morretta, Angelo, ***Gândirea Vedanta***, trad. Mara şi Florin Chiriţescu, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1996.

[illegible]rti, T.R.V., ***The Central Philosophy of Buddhism***, George Allen and Unwin, London, 1955.
Oldenberg, Herman, ***India antică, limba şi religiile ei***, trad. Lidia şi Remus Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995.
Otto, Rudolf, ***Sacrul***, trad. Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
xxx ***The Path of the Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists***, ed. by Kenneth Morgan, RPC, New-York, 1956.
Przyluski, Jean, ***Le Bouddhisme***, Rieder, Paris, 1958.
Radhakrishnan, Sarvepalli, ***Indian Philosophy***, George Allen and Unwin Ltd., London; The Macmillan Company, New-York, 1958, vol. 1-2.
Radhakrishnan, Sarvepalli, ***The Hindu View of Life***, George Allen and Unwin Ltd., London, 1961.
Radhakrisnan, Sarvepalli, ***Eastern Religions and Western Thought***, 2nd ed., OUP, London, 1955.
Radhakrisnan, Sarvepalli, ***The Principals Upanişads***, George Allen and Unwin, London, 1953.
Rahula, Walpola, ***What the Buddha Taught***, Gordon Fraser, London, 1967.
Reichelt, Karl Ludvig, ***Meditation and Piety in the Far East***, trans. Sverre Holth, Lutterworth Press, London, 1953.
Rajneesh, Bhagwan Shree, ***Spiritualitatea tantrică***, f.trad., f. ed., f.l., f.a.
Renou, Louis, ***L'Hindouisme***, PUF, Paris, 1958.
Robert, Jean-Noel, Wijayaratna, Mohān, ***Buddhismul***, trad. Constantin Lucian, în *Religiile lumii*, coord. Jean Delumeau, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
Robinson, Richard, ***Early Mādhiamyka in India and China***, UWP, Madison, 1967.
Rus, Remus, ***Concepţia despre om în marile religii***, teză de doctorat în Teologie, în *Glasul Bisericii*, nr. 7-8/1978.
Sailley, Robert, ***Çri Aurobindo philosophe du yoga integral***, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1970.
Schweitzer, Albert, ***Les grande penseurs de l'Inde***, Payot, Paris, 1936.
Schweitzer, Albert, ***Indian Thought and Its Development***, trans. Charles E.B. Russel, 3rd ed., Beacon Press, Boston, 1960.
Senart, Emile, ***Eseu despre legenda lui Buddha***, trad. Mihail Balint şi Dumitru Scorţaru, Institutul European, Iaşi, 1993.
Sharpe, Elisabeth, ***The Philosophy of Yoga***, Luzac, London, 1933.
Siauve, Susanne, ***La doctrine du Madhva***, Pondichéry, 1968.
Simenschy, Theofil, ***Fiinţa supremă în mistica hindusă***, Tipografia Sabin Solomon, Alba-Iulia, 1944.
Snelling, John, ***Elemente de buddhism***, trad. Cătălin Mihai Gheorghe, Ed. Rao IPC, Bucureşti, 1997.
Stan, Alexandru; Remus, Rus, ***Istoria religiilor***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991.
Suzuki, Daisetz Teitaro, ***Manual of Zen Buddhism***, Grove Press, New-York, 1960.
Suzuki, Daisetz Teitaro, ***Introduction to Zen Buddhism***, London, 1941.
Suzuki, Daisetz Teitaro, ***Outlines of Mahāyāna Buddhism***, Luzac and Co., London, 1907.
Suzuki, Daisetz Teitaro, ***History of Buddhist Thaught***, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd., London, 1933.

Suzuki, Daisetz Teitaro, ***Mahāyāna Buddhism***, The Buddhist Lodge, London, 1938.
Tagore, Rabindranath, ***Sādhanā. The Realisation of Life***, 19[th]. imp., Macmillan and Co. Ltd., London, 1961.
Tagore, Rabindranath, ***The Religion of Man***, 4th imp., George Allen and Unwin Ltd., London, 1958.
Tagpa, Rechung Dorje, ***Milarepa, marele yogin tibetan***, f. trad., Ed. Soc. Informaţia, Bucureşti, 1991.
Thera, Nyanaponika, ***The Heart of Buddhism Meditation***, Rieder, London, 1969.
Tucci, Giuseppe, ***Storia della filosofia indiana***, Laterza, Bari, 1957.
Tucci, Giuseppe, ***Il buddhismo***, Foglia, 1926.
Vallée-Poussin, Louis de la, ***Le dogme et la philosophie du bouddhisme***, Ed.Gabriel Beauchesne, Paris, 1930.
Vallée-Poussin, Louis de la, ***Nirvāna***, Ed. Gabriel Beauchesne, Paris, 1925.
Vasilescu, Emilian, ***Istoria Religiilor***, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982.
Warder, A.K., ***Indian Buddhism***, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970.
Warren, Henry Clarke, ***Buddhism in Translations***, Cambridge and Harvard University Press, 1896.
Watts, Alan W., ***Calea Zen***, trad. Radu Ciocărelea, Ed. Herald, Bucureşti, 1997.
Williams, Paul, ***Mahāyāna Buddhism***, Paul Kegan, London, 1989.
Williams, Robert H.B., ***Jaina Yoga: a Survey of the Medieval Sravakacāra***, London, 1963.
Wood, Ernest, ***Yoga***, Penguin Books, London, 1967.
Woodroffe, John, ***The Serpent Power***, 3rd ed., London, 1941.
Zimmer, Heinrich, ***Filozofiile Indiei***, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

PARTEA A DOUA
ISIHASMUL

I. IZVOARE

A. EDIŢII BIBLICE

xxx ***Biblia*** sau ***Sfânta Scriptură***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1975; Bucureşti, 1982; Bucureşti, 1988.
xxx ***Biblia***, adică *Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Şerban Vodă Cantacuzino, retipărită după 300 de ani, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988.
xxx ***The Greek New Testament***, Third Edition, Edited by Kurt Alan Mattew Back, Carlo Martini, Bruce Metzger, Allen Wikregn in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Müster-Westfalia, 1975.
xxx ***The Holy Bible***, Revised Standatd Version, Oxford University Press, London - New York, 1971.

xxx *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ştefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba-Iulia, 1988.

xxx *Noul Testament*, versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995.

xxx *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

xxx *Traduction Oecumenique de la Bible*, Alliance Biblique Universelle, Edition du Cerf, Paris, 1988.

xxx *Vulgata* sau *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Theile, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, Editionen quartam emendatam cum sociis B. Ficher, H.I. Frede, H.F.D. Sparks, W. Thiele, praeparavit Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

B. EDIŢII PATRISTICE

a) Colecţii

xxx *Filocalia Sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae
- vol.1, ed. a 2-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992
- vol.2, ed. a 2-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993

xxx *Filocalia* sau *culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae.
- vol. 3, ed. a 2-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994.
- vol. 4, ed. a 2-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994.
- vol. 5, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1976.
- vol. 6, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977.
- vol. 7, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977.
- vol. 8, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980.
- vol. 9, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1976.
- vol.10, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981.
- vol.11, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, Huşi, 1990.
- vol.12, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991.

xxx *Filocalia*, versiunea în limba română a antologiei în limba greacă publicată la Veneţia, în 1782, de sfântul Nicodim Aghioritul şi sfântul Macarie, mitropolitul Corintului, Ed.Anastasia, Bucureşti, 2001.

xxx *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Iustin, Ed. IBMBOR, Bucureşti 1980.

xxx *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, Ed. IBMBOR, Bucureşti,
- vol. 1, *Părinţi apostolici*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1979.
- vol. 2, *Apologeţi de limbă greacă*, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, pr. prof. dr. Olimp Căciulă, pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1980.
- vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, trad. pr. prof. dr. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, prof. dr. David Popescu, 1981.

- vol. 4, Clement Alexandrinul, *Scrieri alese*, I, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1982.
- vol. 5, Clement Alexandrinul, *Scrieri alese*, II, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1982.
- vol. 7, Origen, *Scrieri alese*, II, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, pr. prof. dr. Nicolae Neaga, Zoiţa Lascu, 1981.
- vol.16, Sfântul Athanasie cel Mare, *Scrieri*, I, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, 1988.
- vol.17, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, I, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1986.
- vol.18, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, II, trad. pr. prof. dr. Iorgu D. Ivan, 1989.
- vol.21, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, I, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1987.
- vol.23, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, III, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, 1994.
- vol.29, Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, I, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, pr. Ioan Buga, 1982.
- vol.34, Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri*, trad. pr. prof. dr. Constantin Corniţescu, 1992.
- vol.57, Sfântul Ioan Cassian, *Scrieri alese*, trad. prof. dr. Vasile Cojocaru, prof. dr. David Popescu, 1990.
- vol.64, Fericitul Augustin, *Scrieri alese*, I, trad. pr. prof. dr. doc. Nicolae Barbu, 1985.
- vol.80, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, 1983.

b) Publicaţii

Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997.

Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001.

Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996.

Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Numele divine* şi *Teologia mistică*, trad. pr. Cicerone Iordăchescu şi Teofil Simenschy, ed. a 2-a, Ed. Institutul European, Iaşi, 1993.

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte şi învăţături*, trad. prof. Ioan Filaret, Ed. Bunavestire, Bacău, vol. 1, 1997; vol. 2, 1998.

Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.

Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, ed. a 3-a, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.

Sfântul Ioan Scăraru, *Scara raiului*, trad. Î.P.S. dr. Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994.

Isaia Pustnicul, ***Asketiconul***, ed. de protos. Ioan Filaret, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997.
Mica filocalie a rugăciunii inimii, ed. Jean Gouillard, trad. Ilie şi Ecaterina Iliescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1998.

2. EDIŢII POSTPATRISTICE

A. Colecţii

xxx ***Izvoare duhovniceşti***. Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia,
vol. I, ***Patericul***, diortosit de pr. Ioan Petraş, 1990.
vol. II, Ioan Moshu, ***Limonariu sau Livada duhovnicească***, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, pr. prof. dr. Dumitru Feciorú, 1991.
vol. III, ***Sbornicul. Culegere despre rugăciunea lui Iisus***, trad. pr. Gheorghe Roşca, vol. 1 şi 2, 1994.
vol. IV, Paladie, ***Lavsaiconul***, trad. clucerul Teofilact în 1760, 1994.
vol. V, Sfântul Teodor Studitul, ***Cuvinte duhovniceşti***, trad. P.S. Filaret al Râmnicului, diortosit de arhim. Athanasie Dincă, 1994.
vol. VI, Nicodim Athioritul, ***Deprinderi duhovniceşti***, trad. pr. N. Donos, 1995.
vol.VII, Ignatie Briancianinov, ***Fărâmiturile ospăţului***, trad. P.S. Andrei Andreicuţ, 1996.
vol.VIII, Dinu Cruga, ***Trepte duhovniceşti***, 1998 (interviu cu părintele Roman Braga)
vol. IX, Nicodim Aghioritul, Neofit Kavsokalivitul, ***Capete folositoare de suflet despre deasa împărtăşire cu preacuratele lui Hristos Taine***, trad. Petroniu Tănase, Ed. Reîntregirea, 2001.

B. Publicaţii

Cabasila, Nicolae, ***Despre viaţa în Hristos***, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1989.
Cabasila, Nicolae, ***Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii***, trad. pr. prof. dr. Ene Branişte, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1989.
Sfântul Nicodim Aghioritul, ***Paza celor cinci simţuri***, după traducerea de la mănăstirea Neamţ, 1826, diortosită de Ambrozie Botez, Ed.Bunavestire, Bacău, 2001.
Sfântul Nicodim Aghioritul, ***Hristoitia***, trad. schimon. Iona şi Antonie, Sfântul Munte Athos, 1937, reed. comp. 1993.
Sfântul Nicodim Aghioritul, ***Războiul nevăzut***, f. trad., Ed. Bunavestire, Bacău, 1996.
Sfântul Teofan Zăvorâtul, ***Rugăciunea domnească tâlcuită de Sfinţii Părinţi***, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997.
Sfântul Teofan Zăvorâtul, ***Ce este viaţa duhovnicească şi cum să te apropii de ea***, trad. Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998.

Sfântul Teofan Zăvorâtul, ***Calea spre mântuire***, trad. Bogdan Pătraşă, Ed. Bunavestire, Bacău, 1999 (trad. Paulin Lecca, Ed. Regia Autonomă Monitorul Oficial, Bucureşti 1999).
Sfântul Teofan Zăvorâtul, ***Viaţa duhovnicească şi cum o putem dobândi***, trad. Graţia Lungu Constantinescu, Ed. Bunavestire, Bacău, 1999.
Sfântul Teofan Zăvorâtul, ***Viaţa lăuntrică***, trad. Elena Dulgheru, Ed. Sophia, Bucureşti, 2000.
Teolipt al Filadelfiei, Nicodim Aghioritul, ***Paraclisul şi acatistul Sfântului Nume al lui Iisus***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
Toma de Kempis, ***Urmarea lui Hristos***, trad. pr. Dumitru C. Vişan, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1991.

3. PATERICE, MATERICE, AGHIOGRAFII

Bălan, ierom. Ioanichie, ***Pateric românesc***, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980.
xxx ***Matericul***, prof. Virgil Cândea, prolog Eufrasia Poiană, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995.
Moshu, Ioan, ***Limonariu***, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Dr. Dumitru Feciorú, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1991.
Cuv. Paisie Aghioritul, ***Bătrânul Hagi-Gheorghe Athonitul***, trad. Ştefan Lacoschitiotul, schitul Lacu, sfântul Munte Athos, 1999.
Cuv. Paisie Aghioritul, ***Pateric athonit***, trad. Florian Stroe, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995.
Paladie, ***Istoria Lausiacă*** *(Lavsaiconul)*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, 1993.
xxx ***Patericul egiptean***, diortosit de pr. Ioan Petraş, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1990.
xxx ***Patericul Soloveţului***, trad. S. Gheorghe, diortosit de Gherontie Pustniceanu, Mănăstirea Lainici, 1996.
xxx ***Patericul mănăstirii Ciolanu***, întocmit de arhim. Ioasaf Popa, Ed. Valahia, Bucureşti, 2000.
xxx ***Prolongele***, diortosite de arhim. dr. Benedict Ghiuş, Studiu introductiv de Î.P.S. dr. Nestor Vornicescu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
xxx ***Sfinţi români apărători ai legii strămoşeşti***, coord. Î.P.S. dr. Nestor Vornicescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987.
Arhim. Sofronie, ***Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul***, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
Tsamis, Dimitrios G., ***Patericul sinaitic***, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

4. ENCICLOPEDII

xxx ***Enciclopedia doctrinelor mistice***, coord. Şt. Marie-Madeleine Davy, real. Marian Berlewi, Ed. Amarcord, Timişoara, vol. 1, 1997, pp. 289-364; vol. 2, 1998, pp. 7-66.

5. DICȚIONARE

xxx *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, f.f.l., p. 409.

Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 213-214.

xxx *Dicționaru Elino-Românescu*, trad. G. Ioanidu, Tipografia Statului, București, 1864, t. 1, p. 1034.

xxx *Dictionnaire de spiritualité Ascetique et Mystique*, fondé par M. Viller, F. Cavellera, J. De Guibert, et autres, fasc. XLIV-XLV, Beauchesne, Paris, 1968, col. 382-400.

6. PUBLICAȚII

Agârbiceanu, Ion, ***Pustnicul și ucenicul său***, Ed. Bunavestire, Bacău, 1998.

xxx ***Alfavita sufletească***, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000.

Antonie de Suroj, ***Școala rugăciunii***, trad. episcop Irineu Slătineanu, Mânăstirea Polovragi, 1994.

Arseniev, Nicolae, ***Mistica și Biserica Ortodoxă***, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. Iri, București, 1994.

Arseniev, Nicolae, ***Descoperirea vieții veșnice***, trad. Lidia și Remus Rus, Ed. Credința noastră, București, 1991.

Bălan, arhim. Ioanichie, ***Convorbiri duhovnicești***, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Huși, vol. 1, ed. a 2-a, 1993; vol. 2, 1988.

Bălan, arhim. Ioanichie, ***Convorbiri duhovnicești cu teologi ortodocși din străinătate***, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1995.

Bălan, arhim. Ioanichie, ***Vetre de sihăstrie românească***, Ed. IBMBOR, București, 1985.

Bălan, arhim. Ioanichie, ***Părintele Paisie duhovnicul***, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1993.

Beauregard, Marc-Antoine Costa de, ***Rugați-vă neîncetat***, trad. Rodica Buga și pr. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, București, 1998.

Bianchi, Enzo, ***Cuvânt și rugăciune***, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

Branceaninov, sfântul Ignatie, ***Tâlcuiri la Patericul egiptean***, trad. pr. Gheorghe Roșca, Ed. Anastasia, București, 1996.

Brancianinov, sfântul Ignatie, ***Cuvânt despre rugăciunea lui Iisus***, ed. îngr. de Ignatie monahul, Ed. Anastasia, București, 1996.

Briancianinov, sfântul Ignatie, ***Despre înșelare***, trad. dr. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Schitul Lacu, sfântul Munte Athos, 1999.

Briancianinov, Ignatie, ***Experiențe ascetice***, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu -Vlas, Ed. Sophia, București, 2000.

Briancianinov, Ignatie, ***Cuvinte către cei ce vor să se mântuiască***, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu -Vlas, Ed. Sophia, București, 2000.

Briancianinov, Ignatie, ***Călăuza rugătorului. Izbăvirea de durerile ostenelilor zadarnice***, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu -Vlas, Ed. Sophia, București, 2001.

Briancianinov, Ignatie, ***Aripi duhovnicești pentru cei osteniți și împovărați***, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu Vlas, Ed. Sophia, București, 2001.

Bunge, ierom. Gabriel, ***Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, 1996.

Bunge, ierom. Gabriel, ***Evagrie Ponticul – o introducere***, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

Bunge, ierom. Gabriel, ***Akedia***, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

xxx ***Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei***, publicată de sfântul Nicodim Aghioritul, Constantinopol, 1789, trad. la Mânăstirea Neamț, 1817, revizuire Virgil Cândea, Ed. Anastasia, București, 1996.

Clément, Olivier, ***Rugăciunea lui Iisus***, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1997.

Clément, Olivier, ***Trei rugăciuni***, trad. Ileana Grigore, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001.

Cleopa, arhim. Ilie, ***Valoarea sufletului***, Ed. Bunavestire, Bacău, 1994.

Cleopa, arhim. Ilie, ***Urcuș spre Înviere***, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1992.

Cleopa, arhim. Ilie, Bălan, arhim. Ioanichie, ***Lumina și faptele credinței***, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1994.

Colliander, Fritjof Tito, ***Calea asceților***, trad. Laura Bădulescu, Ed. Sophia, București, 2002.

xxx ***Comori duhovnicești din sfântul Munte Athos***, culese din scrisorile și omiliile avvei Efrem, trad.prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2001.

Crainic, Nichifor, ***Sfințenia – împlinirea umanului***, ed. de ierod. Teodosie Paraschiv, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei – Trinitas, Iași, 1993.

Crainic, Nichifor, ***Nostalgia paradisului***, ed. a 3-a, Ed. Moldova, Iași, 1994.

xxx ***Cuvinte despre ascultare*** publicate de ucenicii cuviosului Paisie, starețul de la mănăstirea Neamțu în anul 1817, ed. de Virgil Cândea, Ed. Anastasia, București, 1997.

Deseille, Placide, ***Nostalgia Ortodoxiei***, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1995.

Sfântul Dimitrie, mitropolitul Rostovului, ***Călăuziri către veșnicele locașuri***, trad. Evdochia Șavga, Ed. Sophia, București, 1999.

Avva Dorotei, ***Învățături și scrisori de suflet folositoare***, trad. ep. Filaret Râmniceanul, 1784, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997.

Evdokimov, Paul, ***Rugăciunea în Biserica de Răsărit***, trad. Carmen Bolocan, Ed. Polirom, Iași, 1996.

Evdokimov, Paul, ***Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă***, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1995.

Evdokimov, Paul, ***Iubirea nebună a lui Dumnezeu***, trad. Teodor Baconski, Ed. Anastasia, București, 1993.

Evdokimov, Paul, ***Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană***, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995.

Evdokimov, Paul, ***Vârstele vieții spirituale***, trad. pr. Ioan Buga, Ed. Christiana, București, 1993.

Felea, Ilarion, ***Pocăința***, Ed. Scara, București, 2000.

Galeriu, Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991.

Golitzin, ierom. Alexander, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

Hausherr S.I., Irénée, *La méthode d'oraison hésychaste*, în Orientalia Christiana, nr. 36/1927, Roma, 1927 (textul în lb. greacă și trad. franceză pp. 150-172).

Hausherr S.I., Irénée, *Hésychasme et prière*, în Orientalia Christiana Analecta, 176, Roma, 1966.

Hausherr, Irénée, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 144, Roma, 1955.

Hausherr, Irénée, *Etudes de spiritualité Orientale*, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 183, Roma, 1969.

Hausherr, Irénée *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Sfântul Ioan din Kronstadt, *Viața mea în Hristos*, trad. D. Dura, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1995.

Ionașcu, Juvenalie, *Starețul Gheorghe de la Cernica și mișcarea paisiană*, Ed. Anastasia, București, 1999.

Ionașcu, Juvenalie, *Experiența rugăciunii lui Iisus în spiritualitatea românească*, Ed. Anastasia, București, 2001.

Iosif Monahul, *Bătrânul Iosif Sihastrul*, trad. Ștefan Nuțescu, Athos, Schitul Lacu, 2001.

Irineu Slătineanul, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000.

Ivăniș-Frențiu, Maria, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001.

Joantă, mitrop. Serafim, *Isihasmul – tradiție și cultură românească*, trad. Iuliana Iordăchescu, Ed. Anastasia, București, 1994.

Karambelas, arhim. Heruvim, *Părinți duhovnicești contemporani de la Sfântul Munte Athos*, trad. Felix Trușcă și Cornel Savu, Ed. Deisis, Sibiu, vol. 1, 1997; vol. 2, 1998.

Krivocheine, arhiep. Basile, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața, spiritualitatea, învățătura*, trad. pr. dr. Vasile Leb și Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, București, 1997.

Lacoste, Jean-Yves, *Experiență și absolut*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

Leloup, Jean-Yves, *Cuvinte din muntele Athos*, trad. Veronica Strujeanu, Ed. Bizantină, București, 1998.

Logothetis, Spiridonos, *Inima în scrierile sfinților Părinți*, Ed. Sophia, București, 2001.

Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998.

Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1992.

Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1995 (v. și trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995).

Lossky, Vladimir, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993.

Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul – o introducere*, trad. Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

xxx *Mărturiile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*, trad. arhim. Paulin Lecca, Ed. Sophia, București, 1998.

xxx *Meditații despre rugăciunea inimii*, trad. ierom. Ștefan Nuțescu, Ed. Anastasia, București, 1996.

Meyendorff, John, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995.

Mladin, Mitrop. Nicolae, *Asceza și mistica paulină*, ed. îngrijită de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

Mladin, Mitrop. Nicolae, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, ed. îngrijită de pr. Nicolae Streza, Ed. Veritas, Tg. Mureș, 1996.

Cuviosul Nil Athonitul, *Învățături și proorociri*, ed. de Adrian Simcan, Ed. Pelerinul, Iași, 1997.

Paisie Aghioritul, *Trezire duhovnicească*, trad. Ștefan Lacoschitiotul, Athos, Schitul Lacu, 2000.

Paisie Aghioritul, *Nevoință duhovnicească*, trad. Ștefan Lacoschitiotul, Athos, Schitul Lacu, 2001.

Paisie Aghioritul, *Cale către cer. Epistole*, trad. Ștefan Lacoschitiotul, Athos, Schitul Lacu, 2001.

Paraskevaidis, mitrop. Hristodoulos, *Războiul împotriva satanei*, trad. ierom. Ștefan Nuțescu, Ed. Anastasia, București, 1998.

Plămădeală, mitrop. Antonie, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1983.

Popescu, Dumitru, *Teologie și Cultură*, Ed. IBMBOR, București, 1993.

Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996.

Raccanello, Dario, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului*, trad. Maria Cornelia Oros și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

Rămureanu, Ioan; Șesan, Milan; Bodogae, Teodor, *Istoria Bisericească Universală*, manual pentru Institutele Teologice, Ed. IBMBOR, vol. 1, ed. a 3-a, București, 1987, pp. 225-256, 445-452; vol. 2, București, 1993, pp. 56-67, 318-333.

Rămureanu, Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, manual pentru Seminariile Teologice, Ed. IBMBOR, București, 1992, pp. 95, 226-229, 278-286.

Savin, Ioan Gh., *Mistica și ascetica ortodoxă*, ed. îngr. de I.P.S. dr. Antonie Plămădeală, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996.

Scrima, Andrei, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Ed. Humanitas, București, 1996.

Sfântul Serafim de Sarov, Sfântul Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, f. trad., Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1992.

Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Desis, Alba-Iulia, 1994.

Sofronie arhimandritul, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad. episcop Irineu Slătineanul, Ed. Adonai, București, 1995.

Sofronie arhimandritul, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

Soloviov, Vladimir, *Fundamentele spirituale ale vieții*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994.

Sorski, Nil, ***Carte pentru lucrarea minții***, trad. ierom. Calinic de la Prodromu, rev. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, București, 1997.
xxx ***Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților***, Ed. Episcopiei Buzăului, vol. 1, 1983; vol. 2, 1984.
Stăniloae, Dumitru, ***Ascetica și mistica creștină sau Teologia vieții spirituale***, Ed. Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1993.
Stăniloae, Dumitru, ***Spiritualitatea Ortodoxă***, în Teologia Morală Ortodoxă, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1981.
Stăniloae, Dumitru, ***Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas***, ed. a 2-a, Ed. Scripta, București, 1993.
Stăniloae, Dumitru, ***Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt***, trad. Marilena Rusu, ed. Deisis, Sibiu, 1995.
Stăniloae, Dumitru, ***Sfânta Treime sau la început a fost iubirea***, Ed. IBMBOR, București, 1993.
Stăniloae, Dumitru, ***Ortodoxie și românism***, Sibiu, 1939; reed. de Asociația Românilor din Bucovina de Nord, București 1993.
Stăniloae, Dumitru, ***Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului***, Ed. Anastasia, București, 1993.
Stăniloae, Dumitru, ***Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, Craiova, 1986.
Stăniloae, Dumitru, ***Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
Stăniloae, Dumitru, ***Chipul nemuritor al lui Dumnezeu***, Ed. Arhiepiscopiei Craiovei, Craiova, 1987.
Stăniloae, Dumitru, ***Omul și Dumnezeu***, Ed. Arhiepiscopiei Craiovei, Craiova, 1991.
Stăniloae, Dumitru, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă***, vol. 1, 2, 3, Ed. IBMBOR, București, 1978
Špidlík, Thomáš, ***La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus***, în Orientalia Christiana Analecta, nr. 172, Roma, 1965
Špidlík, Tomáš, ***Marii mistici ruși***, trad. pr. prof. dr. Nicolae Necula, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997.
Špidlík, Tomáš, ***Izvoarele luminii***, trad. Centrul Aletti – Roma, colab. Ileana Mureșanu, Ed. Ars Longa, Iași, 1994.
Špidlík, Tomáš, ***Calea spiritului***, trad. Eduard-William Fărtan și Cristian Tamaș, Ed. Ars Longa, Iași, 1996.
Špidlík, Tomáš, ***Spiritualitatea răsăritului creștin***,
vol. 1, ***Manual sistematic***, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997;
vol. 2, ***Rugăciunea***, trad.diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
vol. 3, ***Monahismul***, trad.diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000.
Teoclit Dionisiatul, ***Dialoguri la Athos***, trad. pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994.
Teoclit Dionisiatul, ***Între cer și pământ***, trad. pr. prof. dr. Olimp Căciulă, ed. a 2-a, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1991.
Theodorescu, Răzvan, ***Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești***, Ed. Științifică, București, 1974.

Thunberg, Lars, ***Omul și cosmosul în viziunea sfântul Maxim Mărturisitorul***, trad. prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999
xxx ***Trei cuvioși părinți egipteni***, trad. Florin Stroe și Ierom. Ștefan Nuțescu, Ed. Anastasia, București, 1995.
xxx ***Viața, învățăturile și profețiile sfântului Serafim de Sarov***, trad. arhim. Paulin Leca, Ed. Schimbarea la Față, Athos, 1999.
Vlachos, ep. Hierotheos, ***O noapte în pustia sfântului Munte***, f.trad., Ed. Icos, Cluj,1990
Vornicescu, mitrop. Nestor, ***Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI***, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984.
Ware, ep. Kallistos, ***Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă***, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1992.
Ware, ep. Kallistos, ***Împărăția lăuntrică***, trad. E. Vlad, Ed. Christiana, București, 1992.
Zamfirescu, Dan; Zaharia, Ciprian, ***Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene***, Ed. Roza Vânturilor, București, 1996.

PARTEA A TREIA
YOGA ȘI ISIHASMUL

(Publicații folosite în plus față de primele două părți)

Achimescu, Nicolae, ***Budism și creștinism***, Ed. Junimea – Tehnopres, Iași, 1999.
Cuttat, Jaques Albert, ***Experience chrétienne et spiritualité orientale***, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
Cuttat, Jaques Albert, ***La rencontre des Réligions***, Aubier, Paris, 1957.
Eliade, Mircea, ***Sacrul și profanul***, trad. Rodica Chira, Ed. Humanitas, București, 1992.
Eliade, Mircea, ***Tratat de istoria religiilor***, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1992.
Nakamura, Hajime, ***Orient și Occident: o istorie comparată a ideilor***, trad. Dinu Luca, Ed. Humanitas, București, 1997.
Otto, Rudolf, ***Despre numinos***, trad. Silvia Irimia și Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
Valea, Ernest, ***Creștinismul și mistica indiană***, Ed. Ariel, Timișoara, 1993.

PARTEA A PATRA
YOGA CREȘTINĂ?

(Publicații care au inspirat această parte a lucrării, care susțin implicarea yoga în toate domeniile și care încearcă o apropiere de creștinism)

Alexander, F.J., ***În orele de meditație***, f. trad., Ed. Neuron, Focșani, 1993.
Ancelet-Hustache, Jeanne, ***Meister Eckhart și mistica renană***, trad. Monica Jităreanu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997.

Armeanu, C.M., ***Yoga, o necesitate pentru omul modern***, Ed. Ceres, Bucureşti, 1992.
Atmananda, Swami, ***Relatările unui discipol despre maeştrii spirituali din Himalaya***, f. trad., Ed. Kubera, Bucureşti, 1994.
Aurobindo, Sri, ***Bazele sistemului Yoga***, trad. Mihaela şi Doru Pop, Ed. Divya, Cluj-Napoca, 1995.
Avalon, Arthur, ***Mahanirvana Tantra***, trad. Dan Bozaru, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1993.
Baroga, Lazăr şi Marta, ***Yoga***, Ed. Stadion, Bucureşti, 19
Berger, Ruth, ***Dezvăluirea aurei***, trad. Florin Sicoe,Ed.Teora,Bucureşti,1998.
Bozaru, Dan, ***Oul cosmic***, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1993.
Bozaru, Dan, ***Elemente fundamentale în practica Yoga***, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1996.
Brune, François, ***Hristos şi Karma. Spre reconciliere?***, trad. Şerban Velescu, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997.
Campigny, H.M. de, ***Teoria şi practica sistemelor yoga***, f. trad., Ed. Neuron, Focşani, 1993.
Campigny, H.M. de, ***Tradiţiile şi doctrinele esoterice***, f. trad. Ed. Neuron, Focşani, 1993.
Chateau-Jobert, Yves, ***A trăi în Yoga***, trad. Al. Novaru, Ed. Antet XX Press, Bucureşti, 1993.
Choisy, Maryse, ***Exercices du Yoga***, Edition du Mont-Blanc, Genève, 1963.
Cleghorn, Patricia, ***Secretele încrederii de sine***, trad. Mihai-Dan Pavelescu, Ed. Teora, Bucureşti, 1998.
Collins, Mabel, ***Lumina pe cărare şi Karma***, f. trad. Ed. Neuron, Focşani, 1992.
Costian, Dan, ***În lumina Bibliei. Biblia şi India***, Ed. Nemira, Bucureşti, 1999.
Diema, Dudre, ***Iniţiere în terapia chakrelor***, trad. Anca Perl, Ed. Teora, Bucureşti, 1999.
Devereux, Godfrey, ***Elemente de Yoga***, trad. Cristina Anghel, Ed. Teora, Bucureşti, 1991.
Doboş, Alexandru, ***Comentarii asupra lucrării „Puterea gândului" de Swami Shivananda***, Ed. Nirvana, Bucureşti, 1994.
Doboş, Alexandru, ***De la Yoga la mântuire***, Ed. Universul familiei SRL, Bucureşti, 1993.
Doboş, Alexandru, ***Tainele marii respiraţii***, Ed. Nirvana, Bucureşti, 1994.
Doboş, Alexandru, ***Yoga şi locul ei în recuperare***, Ed. Alux, Bucureşti, 1991.
Evola, Julius, ***Tantra Yoga***, trad. Dan Bozaru, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1996.
Fontana, David, ***Manual de meditaţie***, trad. Mihai-Dan Pavelescu, Ed. Teora, Bucureşti, 1998.
Galin, Ludmila, ***Yoga pe înţelesul tuturor***, Ed. Medicală, Bucureşti, 1976.
Kilham, Cristopher S., ***Exerciţii de yoga tibetană***, trad. Alexandru Ştefănescu Drăgăneşti, Ed. Teora, Bucureşti, 1997.
Klizovski, Alexandr, ***Energia psihică***, trad. Mariana Henter, Ed. Lotus, Bucureşti, 1998.
Kraft, Elisse, ***Yoga şi destinul nostru***, Ed. Nirvana, Bucureşti, 1993.
Krishnananda, Swami, ***Yoga, meditaţia şi Japa Sadhana***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1992.
Landsdowne, Zachary F., ***Chakrele şi vindecarea esoterică***, trad. Florin Sicoe, Ed. Teora, Bucureşti, 1999.
Lazarev, S.N., ***Karma pură***, trad. Ilie Danielov, Ed. Polirom, Iaşi, 1998.
Loussouarn, Thierry, ***Iniţiere în Yoga***, f. trad., Ed. Moldova, Iaşi, 1993., f. trad., Ed. Moldova, Iaşi, 1993.

Maharaj, Sri Nisargadatta, ***Eu sunt acela***, trad. Gabriel Matei, Ed. Herald, Bucureşti, f.a.
Marquette, Jaques de, ***Mistica***, trad. Dan Dumbrăveanu şi Victoria Comrea, Ed. Herald, Bucureşti, 1996.
Meric, Philippe de, ***Le Yoga sans postures***, Paris, 1967.
Meric, Philippe de, ***ABC du Yoga***, Paris, 1972.
Michel, Aimé, Metanoia, ***Fenomene fizice ale misticismului***, trad. Radu I. Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1994.
Milanov, Asen şi Borison, Ivanca, ***Exerciţiile yoginilor***, CNEFS, Bucureşti, 1970.
Milanov, Asen şi Borison, Ivanca, ***Yoga***, Ed. Stadion, Bucureşti, 1972.
Mirahorian, Dan, ***Tratat practic de Raja-Yoga***, Ed. Axis Mundi/Ethos, Bucureşti, 1994.
Moşneaga, Alexandra, ***Secretele magiei albe***, Ed. Scriptum 2000, Bucureşti, 1999.
Mulford, Prentice, ***În zarea nemuririi***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1992.
Murphy, Joseph, ***Puterea extraordinară a subconştientului tău***, trad. Dan Bozaru, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1994.
Norris, Chuck, ***Puterea secretă a sinelui***, trad. Mihaela Gafeneu Cristescu, Ed. Teora, Bucureşti, 1997.
Osho, ***Kundalini. În căutarea miraculosului***, vol. 1-2, trad. Sorin Voinea, Ed. RAM, Bucureşti, 1999.
Osho, ***Povestiri zen***, trad. Sorin Voinea, Ed. RAM, Bucureşti, 1999
Osho, ***Viaţa este aici şi acum***, trad. Dan Chiaburu şi Claudia Marinescu, Ed. Herald, Bucureşti, 1999.
Peiffer, Vera, ***Gândirea pozitivă şi singurătatea***, trad. Ivan Doru Bruna, Ed. Teora, Bucureşti.
Praag, H. van, ***Cele opt porţi ale misticii***, trad. Viorica Nişcov, Ed. Saeculum/Vestala, Bucureşti.
Ramacharaka, Yog, ***Hatha-Yoga***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1992.
Ramacharaka, Yog, ***Ştiinţa respiraţiei în Yoga***, trad. Iolanta Guţu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1999.
Ramacharaka, Yog, ***Tratamentul ocult***, trad. Henter Mariana, Ed. Lotus, Bucureşti, 1997.
Ramacharaka, Yog, ***Viaţa dincolo de moarte***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1991.
Ramaianda, Swami, ***Kriya-Yoga***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, Bucureşti, 1992.
Reddy, Uma Savitri, ***Hathina, Hatha Yoga şi Loma Viloma***, curs practic, Porto-Franco, Galaţi, 1993.
Shivananda, Swami, ***Japa-Yoga***, trad. Dan Bozaru, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1995.
Shivananda Swami, ***Misterele şi controlul minţii prin Yoga***, trad. Dan Bozaru, Ed. RAM, Bucureşti, 1994.
Simionescu, Alexandru, ***Yoga, gândire şi tehnici***, Bucureşti, 1994.
Sivanananda, Swami, ***Practica meditaţiei***, trad. Viorel Roşu, Ed. Kubera, Bucureşti, 1994.
Sivananda, Swami, ***Reuşita în viaţă a practicanţilor Yoga***, trad. Iolanta Guţu, Ed. Lotus, Bucureşti, 2000.
Sivanandan, Swami, ***Lecţii practice de Yoga***, trad. Dorel Dărăban, Ed. Lotus, Bucureşti, 1998.
Sivanandan, Swami, ***Puterea gândului***, trad. Cristian Hana, Ed. Deceneu, Bucureşti, 1996.

Suren, Goyal, *Perspective oferite de Yoga*, trad. Daniela Miga, Ed. Medicală, București, 1992.
Tedorancea, Titi, *Practici de Yoga*, Soc. Informația, București, 1993.
Tufoi, Nicolae C., *Yoga, izvor de sănătate*, Ed. Junimea, Iași, 1979.
xxx *Yoga-sūtra*, comentată de Osho, f. trad., Ed. Rom, București, 1995.
Vivekananda, Swami, ***Bhakti-Yoga***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, București, 1993.
Vivekananda, Swami, ***Convorbiri inspirate***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, București, 1999.
Vivekananda, Swami, ***Karma-Yoga***, trad. Alex. E. Russu, Ed. Lotus, București, 1990.
Vulcănescu, Ion, ***Hatha-Yoga***, Ed. Ceres, București, 1975.
Underhill, Evelyn, ***Mistica***, trad. Laura Pavel, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.
Weiss, Brian L., ***O mărturie a reîncarnării***, trad. Alex. E. Russu și Aurora Russu, Ed. Lotus, București, 1992.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 5
PREFAȚĂ 7
INTRODUCERE 9

PARTEA ÎNTÂI
YOGA

1. YOGA – dimensiune fundamentală a experienței religioase orientale 13
1.1. *Originile yoga* 16
1.2. *Izvoarele yoga* 18
1.3. *Formele yoga* 23
2. Doctrinele filosofice care stau la baza tehnicilor yoga 27
2.1. *Doctrinele hinduse* 29
2.2. *Doctrina jaină* 37
2.3. *Doctrinele buddhiste* 38
3. Principiile doctrinare yoga 47
3.1. *Sinele* 48
3.2. *Transmigrația* 50
3.3. *Starea de eliberare* 53
4. Funcțiile doctrinare 55
4.1. *Funcția inițiatică* 56
4.2. *Funcția eliberatoare* 57
4.3. *Funcția magică (anexă)* 59
5. Aspectele manifestării 62
5.1. *Aspectul cosmic* 62
5.2. *Aspectul psihologic* 66
6. Tehnicile yoga 69
6.1. *Tehnicile clasice* 69
6.2. *Tehnicile buddhiste* 74
6.3. *Tehnicile taoiste (anexă)* 75
7. Scopul practicilor yoga 77

PARTEA A DOUA
ISIHASMUL

1. ISIHASMUL – cale spre desăvârșire în spiritualitatea creștină ortodoxă 83
1.1. *Originile isihasmului* 86
1.2. *Izvoarele isihasmului* 89
1.3. *Isihasmul și Ortodoxia* 92
2. Metodele rugăciunii isihaste 99
3. Teologia isihastă 109
3.1. *Isihasmul – o teologie a rugăciunii* 111
3.1.1. Premisele rugăciunii curate 111

3.1.2. *Mintea și inima în rugăciunea în numele lui Iisus* 116
3.1.3. *Experiența vieții veșnice prin rugăciune* 124
3.2. *Isihasmul – o teologie a iubirii* 127
3.2.1. *Înălțarea iubitoare prin Mântuitorul Hristos și Duhul Sfânt la unitatea Treimii* 128
3.2.2. *Sălășluirea personală sub impulsul iubirii dumnezeești* 130
3.3. *Isihasmul – o teologie a luminii* 133
3.3.1. *Lumina – energie dumnezeească necreată dăruită omului prin Iisus Hristos* 134
3.3.2. *Apofatismul sau mistica luminii dumnezeești* 136
3.3.3. *Treptele apofatismului* 140
3.4. *Isihasmul – o teologie a contemplației* 142
3.4.1. *Contemplarea lucrării dumnezeești necreate* 143
3.4.2. *Treptele contemplației* 146
3.5. *Isihasmul – o teologie a îndumnezeirii* 147
3.5.1. *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat - fundamentul vieții doritoare de Dumnezeu* 149
3.5.2. *Dialectica unirii dumnezeești sau ontologia îndumnezeirii* 150

PARTEA A TREIA
YOGA ȘI ISIHASMUL

1. Dimensiunea existenței după doctrina Sāmkhya-Yoga și învățătura isihastă 159
1.1. *Sacrul, veșnicul și temporalul* 161
1.2. *Universul și creația* 165
1.3. *Īsvara și Dumnezeu* 169
1.4. *Sinele și persoana umană* 174
2. Tehnicile yoga și viața ascetică isihastă 180
2.1. *Tapas și asceza* 182
2.2. *Āsana, prānāyāma și metoda isihastă* 188
3. Concentrarea meditativă în yoga și în tradiția isihastă 193
3.1. *Mantra, mandala și rugăciunea* 195
3.2. *Dhāranā și concentrarea isihastă* 199
3.3. *Dhyāna și meditația isihastă* 203
4. Dialectica desăvârșirii după yoga și învățătura isihastă 207
4.1. *Samādhi și contemplația isihastă* 209
4.2. *Kāivalya sau nirvānă și mântuirea sau îndumnezeirea* 212
4.3. *Yogi și sfântul* 217
5. Implicațiile tehnicilor yoga asupra persoanei umane 221
5.1. *Autologie și teologie* 222
5.2. *Panenhenism și monoteism* 226
Tabel comparativ 233

PARTEA A PATRA
YOGA CREȘTINĂ?

1. Incompatibilitate între două moduri de exprimare a adevărului religios 241
2. Neconcordanță între două moduri de manifestare religioasă 245
3. Nepotrivire între două moduri de trăire religioasă 249
CONSIDERAȚII FINALE 253
1. *Convergențe și divergențe* 254
2. *Valoarea isihasmului* 258
INDICE EXPLICATIV 261
BIBLIOGRAFIE 267

Vasile Pop, autorul lucrării, este originar din localitatea Leordina, județul Maramureș.

Este absolvent al Seminarului Teologic Ortodox din Craiova, promoția 1984 și al Facultății de Teologie Ortodoxă din București, promoția 1991.

A urmat programul de doctorat în Teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, fiind declarat "doctor în Teologie" în 17 august 2000, cu lucrarea "Yoga și Isihasmul". La sugestiile îndrumătorului științific – dl. prof. univ. dr. doc. Remus Rus – lucrarea a fost îmbunătățită și acum a fost tipărită.

Este preot slujitor în Biserica Ortodoxă Română din 1984, a fost profesor preuniversitar la Seminarul Teologic Ortodox Liceal din Cluj-Napoca și este lector universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea.

Are peste 20 de studii științifice și ecumenice publicate în revistele bisericești și de specialitate și altele curs de publicare.

Iubitor de teologie și pasionat de istoria religiilor, se străduiește să prezinte raporturile complexe care există între cele două ramuri ale cunoașterii și trăirii religioase.

Atât yoga, cât şi isihasmul, dincolo de sistemele doctrinare care le fundamentează, au o mare importanţă pentru experienţa religioasă şi sunt dimensiuni practice ale experienţei religioase, descifrate prin strădania neostoită a multe generaţii de trăitori dornici de a se avânta în tărâmul insondabil al cunoaşterii şi vieţii absolute. În aceste practici este angajat efortul uman în suprema lui încordare şi aspiraţie spre cunoaştere ultimă şi desăvârşire noetică şi ontologică.

Scopul suprem al practicilor yoga este stăpânirea sinelui şi izolarea absolută a acestuia, în timp ce isihasmul este proiectarea prin trăire a persoanei umane spre împlinirea chipului dumnezeesc din om întru asemănarea cu Dumnezeu. Este un proces de afirmare a persoanei umane în comuniunea supremă de cunoaştere şi iubire dumnezeească interpersonală şi nu de izolare. În yoga întâlnim o structură ontologică dualistă, monistă şi panenhenică, în timp ce isihasmul concretizează ontologia creştină: spirit şi materie, Dumnezeu şi creaţie sau în creaţie prin energiile dumnezeeşti necreate, şi creaţia în Dumnezeu în determinări arhetipale, dar şi eshatologice. Dacă, în yoga, desăvârşirea este văzută ca revenire la indeterminarea ontologică care a precedat conturarea sinelui, ca o consecinţă a ignoranţei şi setei de existenţă, în isihasm nu e vorba de o simplă revenire la ceea ce a fost înainte de creaţie sau în creaţie înainte de cădere, ci de o recuperare a stării de puritate paradisiacă şi dobândirea factuală a stării de desăvârşire ca asemănare cu Dumnezeu, concepută *ab initio* ca potenţă. În yoga este vorba de o ontologie regresivă şi statică, pe când în isihasm se dezvăluie un dinamism ontologic veşnic.

prof.univ.dr.doc. ***Remus Rus***